Um Pedido Especial

IV

Dá muito trabalho comprar, fotografar, editar, passar as fotos num OCR e postá-las aqui – é muito extenuante, e para piorar eu ainda sou pobre e endividado, mas eu não deixo de cumprir meu dever só por isso.

Dito isso, quero pedir tua colaboração para complementar esse projeto indo aonde eu não posso ir. Eu posso comprar livros em sebos, leilões ou até em lojas internacionais, mas eu não tenho como ir até certas bibliotecas, mas tu podes! Será que poderias me ajudar? Há vários livros que ainda precisam ser disponibilizados aos leitores brasileiros, deveriam existir verbas para tal já que não existem mais reedições das obras. Enfim, das muitas que eu poderia pedir, queria pedir 4 obras em especial que muito me interessam.

A 1ª é *Do Destino do Espírito*, a última obra do Gerardo Mello Mourão que falta ser publicada até onde eu sei; foi publicada pela Pongetti em 1941. Se tu fores de Curitiba no Paraná, podes encontrar a obra na Casa da Memória. Veja o seguinte sítio: <https://pergamum.curitiba.pr.gov.br/acervo/73325/exemplares>.

A 2ª obra é *Verdade e Certeza*, uma das únicas obras do Pe. Ladusãns que é impossível de achar. Ela foi publicada pela editora Presença em 1986. Se tu fores de Belo Horizonte Minas Gerais, especialmente aluno da UFMG, podes encontrar a obra na Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, conforme o seguinte sítio: <https://catalogobiblioteca.ufmg.br/acervo/22627/exemplares>. Também a obra pode ser encontrada na Biblioteca Padre Vaz da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, conforme o sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/839595/exemplares>. Caso tu sejas de Brasília, especialmente aluno da UCB, podes encontrar a obra na Biblioteca Central, conforme o sítio <https://ucb.pergamum.com.br/acervo/23368/exemplares>.

A 3ª obra é *Criatividade Filosófico-Cristã Hoje*, provavelmente uma obra de divulgação também do Pe. Ladusãns. Ela foi publicada pela editora Presença em 1982. Se tu fores de Belo Horizonte, aluno da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, podes encontrá-la na Biblioteca Padre Vaz. Veja o sítio: < https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/838081/exemplares>.

Por fim a 4ª obra é *Realidade do Homem* de Dan Andersen, a única obra perdida do Mário Ferreira dos Santos. Ela foi publicada pela Sagitário em 1945. Se tu fores do Rio Grande do Sul podes encontrá-la na Biblioteca São Leopoldo, conforme o seguinte sítio: <https://www.biblioteca.asav.org.br/acervo/178316/>.

O trabalho é simples. Ir até a biblioteca. Fotografar as obras com nitidez. Editar as fotos para tirar a parte de fora do livro das fotos. Depois passe tudo num OCR ou junte as fotos num pdf < https://www.ilovepdf.com/pt/jpg_para_pdf > (se não tiveres um OCR profissional o arquivo ficará grande mas não tem problema) e poste aqui no Archive ou em algum site de livros. Sou imensamente grato.

Richard A. Hughes

Retorno do Ancestral

Leopold Szondi, Hereditariedade e Análise do Destino

A apresentação da vida, da teoria e das fontes de [Leopold] Szondi, bem como a aplicação de suas ideias a questões psicológicas, familiares e religiosas, é precisa, fecunda e eficaz.

Karl Buergi-Meyer
Stiftung Szondi Institut

Richard A. Hughes relata nesta obra as experiências da vida do psiquiatra Leopold Szondi que culminaram na criação da Análise do Destino – escola de psicologia profunda que investiga a relação entre genética e inconsciente – e na prática clínica decorrente delas. Em seguida, passa a tratar dos temas fundamentais da Análise do Destino: o perfil das pulsões dominantes em cada indivíduo, o papel dos genes (genotropismo) na escolha matrimonial, vocacional, das amizades, das doenças e da morte. Explica o conceito de inconsciente familiar, a formação da consciência, a chamada síndrome de Caim e a polaridade Caim-Abel.

Com base nesse quadro fascinante e complexo, Richard A. Hughes reafirma a mensagem de esperança que emerge da teoria: "Szondi também foi um homem de enorme experiência. Enfrentou as forças malignas mais brutais do século XX, incluindo a Primeira Guerra Mundial, o terror contrarrevolucionário do pós-guerra e o holocausto nazista. Mesmo tendo vivido essas catástrofes monumentais, manteve uma visão corajosa e esperançosa da vida. De seu encontro com o mal radical veio a crença na bondade essencial da natureza humana. Como ele disse certa vez, 'no mais sanguinário Caim há um toque de Abel'".

Psicologia e Psicanálise
É Realizações Editora
ISBN 978-85-8033-233-9
9 788580 332339

No Brasil de hoje, é provável que o sobrenome Szondi evoque com mais frequência o crítico literário Peter Szondi, autor de *Teoria do Drama Moderno*, do que o psicólogo Leopold Szondi, criador da escola de psicologia profunda chamada Análise do Destino e sobre a qual versa este livro. Por isso mesmo, é oportuna a publicação desta obra de Richard Hughes. Logo no primeiro capítulo ficamos sabendo que Leopold, o psicólogo, é pai de Peter, o crítico. A respeito do suicídio do filho, Szondi disse: "os críticos literários esquecem-se de escrever e então morrem; os escritores esquecem-se de morrer e então escrevem".

Richard Hughes conta-nos como, na juventude, Leopold Szondi acompanhava seu pai à sinagoga; fala sobre o fascínio da leitura de Dostoiévski; sobre o interesse pela relação entre medicina e psicologia, sobretudo porque sua mãe, uma irmã e uma cunhada não gozavam de boa saúde – a última sofria de depressão. Quando estourou a Primeira Guerra Mundial, Szondi entrou para o exército austro-húngaro como paramédico. E então vem a história curiosa de como Freud salvou-lhe a vida: numa das batalhas, um projétil ficou cravado no exemplar de *A Interpretação dos Sonhos* que Szondi levava na mochila. Assim como Viktor Frankl, também psicólogo e judeu, Leopold Szondi sobreviveu a um campo de concentração; seus escritos antecedem a experiência da prisão, mas sua prática clínica é enriquecida por ela.

Célebre psiquiatra húngaro-suíço, Szondi foi o primeiro a sintetizar a hereditariedade e o desenvolvimento da personalidade numa perspectiva multigeracional. Descobriu o genotropismo, o inconsciente familiar, o padrão de paroxismo das epilepsias, a emergência dos antepassados na terapia e o complexo de Caim.

Richard A. Hughes é professor de religião do Lycoming College, em Williamsport, Pensilvânia. Bacharel em teologia, obteve seu PhD na Universidade de Boston, estudou na Universidade de Genebra e na Aliança Francesa de Paris. Foi acadêmico visitante na Biblioteca Nacional da Dieta do Japão, em Tóquio. Hughes publicou muitos livros e ensaios sobre religião, psicologia e direito.

Retorno do Ancestral

Leopold Szondi, Hereditariedade e Análise do Destino

Copyright © 2010 by Richard A. Hugues.
Copyright da edição brasileira © 2015 É Realizações
Título original: *Return of the Ancestor*

Editor: Edson Manoel de Oliveira Filho

Produção editorial e projeto gráfico: É Realizações Editora

Diagramação e capa: André Cavalcante Gimenez

Preparação de texto: Solange Gonçalves Guerra Martins

Revisão: Edna Adorno

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

H888r

Hughes, Richard A.
Retorno do ancestral : Leopold Szondi, hereditariedade e análise do destino / Richard A. Hughes ; tradução Bárbara Heliodora , Pedro Sette-Câmara. - 1. ed. - São Paulo : É Realizações, 2015.
224 p. ; 23 cm

Tradução de: Return of the ancestor
Inclui bibliografia e índice
ISBN 978-85-8033-233-9

1. Psicologia. 2. Hereditariedade. I. Szondi, Leopold, 1893- 1986. II. Heliodora, Bárbara. III. Sette-Câmara, Pedro. IV. Título.

15-28940

CDD: 155
CDU: 159.92

09/12/2015 09/12/2015

É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.
Rua França Pinto, 498 · São Paulo SP · 04016-002
Caixa Postal: 45321 · 04010-970 · Telefax: (5511) 5572 5363
atendimento@erealizacoes.com.br · www.erealizacoes.com.br

Este livro foi impresso pela Gráfica Rettec Artes Gráficas em dezembro de 2015. Os tipos são da família ITC New Baskerville. O papel do miolo é o off white norbrite 66g, e o da capa, cartão cartão ningbo star 250g.

Richard A. Hughes

Retorno do Ancestral

Leopold Szondi, Hereditariedade e Análise do Destino

Tradução de Bárbara Heliodora e Pedro Sette-Câmara

Revisão técnica
Giselle Müller Roger Welter

É Realizações
Editora

Sumário

Agradecimentos 11
Prefácio 13

Introdução biográfica 17
I. O escopo deste estudo 17
II. Diagnosticando o mal 18
III. O esboço de uma vida 21
IV. Três experiências cruciais 29

1. A genética da escolha matrimonial 35
I. O conceito de genotropismo 35
II. Tipos de escolha matrimonial 40
III. Monogamia em série, estupro e incesto 42
IV. Incesto e genotropismo 45
V. Incesto e a cosmologia da participação 47
VI. Avaliação do genotropismo 52
VII. Genotropismo e identidade genética 60

2. Estruturas do cérebro animal 65
I. Genes e pulsões 65
II. A pulsão do contato 67
III. A pulsão sexual 71
IV. O padrão paroxístico 73
V. O ego 75

VI. Conceitos de patologia 77
VII. Conceito de sublimação 79

3. Genotropismo e relacionamentos familiares 83
I. Escolha vocacional 83
II. Escolha vocacional paroxísmica 84
III. Escolha vocacional esquizoforme 87
IV. Escolha vocacional do vetor do contato 90
V. Escolha vocacional do vetor sexual 92
VI. Escolha da amizade 94
VII. Escolha de doenças 95
VIII. Escolha da morte 96

4. A psicologia participatória do ego 99
I. Destino e liberdade 99
II. O inconsciente familiar 101
III. Conceito do ego 103
IV. Fases de desenvolvimento do ego 104
V. O ego pontifex 112
VI. Fontes da psicologia do ego 114
VII. Formas de participação patológica 117
VIII. A teoria participativa dos sonhos 119
IX. A teoria participativa da fé 122

5. A luta contra o ancestral 125
I. O fundamento da psique 125
II. Princípios terapêuticos 127
III. A terapia do psicochoque 130

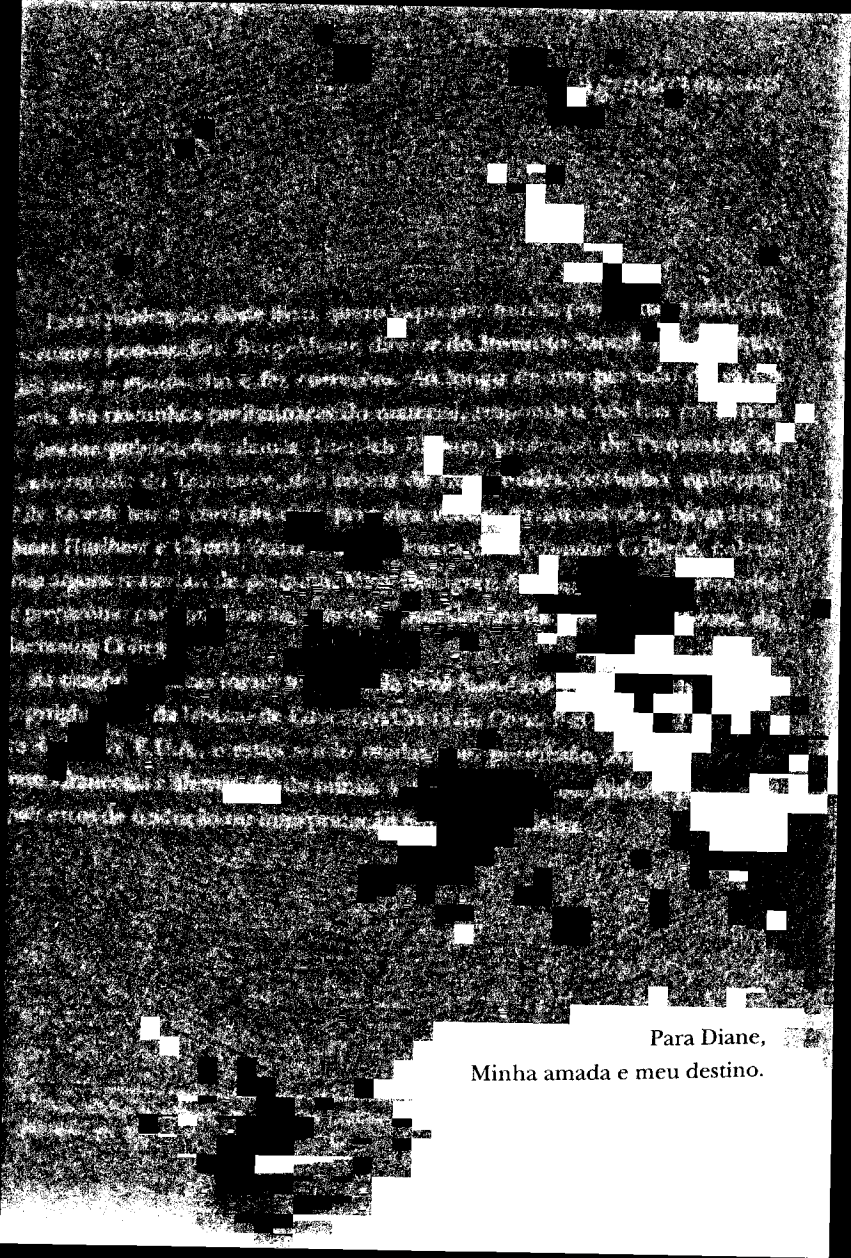
6. A origem do bem e do mal 141
I. Caim e Abel 141
II. A política de Caim 149
III. As patologias de Caim 151
IV. Caim e Édipo 156
V. Simbolismo paroxístico 160

7. A formação da consciência 165
I. Método de interpretação 165
II. A história de Moisés 167
III. O destino de Moisés 176
IV. A polaridade Caim-Moisés 178
V. A origem da consciência 179
VI. Acolhendo o estranho 181

Conclusão: O destino e o sagrado 185
I. Em busca de Szondi 185
II. A reparação do crime primal 188
III. Metafísica participatória 195
IV. A Perspectiva da família americana 198
V. Premonições ancestrais 200

Bibliografia 205
I. Fontes primárias 205
II. Fontes secundárias 207
III. Fontes gerais 209

Índice 217



Para Diane,
Minha amada e meu destino.

Agradecimentos

Para a publicação deste livro, quero expressar minha profunda gratidão às seguintes pessoas: Karl Bürgi-Meyer, diretor do Instituto Szondi em Zurique, leu todo o manuscrito e fez correções. Ao longo de um período de vários anos, leu rascunhos preliminares do material, respondeu minhas perguntas e deu-me publicações alemãs. Dietrich Blumer, professor de Psiquiatria da Universidade do Tennessee, deu cópias de suas publicações sobre epilepsia. Lily Szondi leu e corrigiu uma primeira versão da introdução biográfica. Janet Hurlbert e Cheryl Yearick, da biblioteca do Lycoming College, coletaram alguns materiais de pesquisa. Mary Dahlgren datilografou o manuscrito e preparou-o para publicação, usando as instalações da Admission House, do Lycoming College.

As citações bíblicas foram tomadas da New Standard Version of the Bible,[1] copyright 1989, da Divisão de Educação Cristã do Conselho Nacional das Igrejas de Cristo, E.U.A., e estão sendo usadas com permissão. As traduções de fontes francesas e alemãs são de minha autoria. A responsabilidade por quaisquer erros de tradução ou interpretação também é minha.

[1] Nesta edição brasileira, as citações bíblicas foram feitas de acordo com a *Bíblia de Jerusalém*. (N. E.)

Prefácio

O conteúdo deste livro teve origem em um acontecimento aparentemente casual no verão de 1972. Eu estivera participando de um seminário de verão em Roma e estava voltando para casa via Frankfurt. Antes de deixar Frankfurt, estava passando os olhos em uma livraria e encontrei um livro em alemão que abordava os temas liberdade e destino (Gut, 1965). Na contracapa vi, pela primeira vez, o nome de Leopold Szondi, que desenvolvera um sistema de psicologia com base no conceito de destino. Intrigado, comprei o livro, retornei à Pensilvânia e o li.

Aprendi que Szondi era um psiquiatra que descobrira serem as decisões existenciais básicas formadas por influências hereditárias vindas do inconsciente familiar. O livro incluía uma bibliografia, de modo que entrei em contato com um livreiro alemão na cidade de Nova York e encomendei três volumes. Durante o outono de 1972, grandes volumes alemães apareceram na minha caixa de correio. Comecei a lê-los vagarosamente e fiquei surpreso com a originalidade e a abrangência de conhecimento neles apresentados. A simples magnitude da obra de Szondi despertou em mim um profundo sentido de respeito, ainda que também certa perplexidade, pois estava lendo a obra de um homem muito forte intelectualmente, mas que me era totalmente desconhecido.

Continuei lendo sozinho por dois anos. Em 1974, quando estudava em Tóquio, conheci Maurice Bairie, professor catedrático de Psicologia na Universidade de Sofia. Contei-lhe que estava lendo a psicologia de Szondi, e indaguei se o conhecia. O professor Bairie surpreendeu-se com o fato de um americano ler Szondi. Disse que estudara com Szondi em Zurique e esclareceu-me sobre sua situação profissional. Após a Segunda Guerra Mundial, muitos intelectuais europeus emigraram para os Estados Unidos, assimilaram os estilos

pragmáticos do pensamento americano e passaram a dominar o universo acadêmico contemporâneo. Nesse meio-tempo, Szondi permaneceu na Europa e continuou a trabalhar segundo a tradição clássica. Consequentemente, suas importantes contribuições ficaram à sombra dessas tendências históricas.

Fui encorajado por ter conhecido alguém que efetivamente conhecera Szondi. Voltei para casa e retomei minhas leituras, buscando e encontrando material sobre as escolhas matrimoniais e a religião bíblica. Em 1977, casualmente encontrei o endereço de Szondi em uma publicação psicanalítica e resolvi escrever-lhe uma carta. Expliquei-lhe meu interesse por seu trabalho, enviei-lhe uma cópia de um manuscrito que havia escrito sobre o complexo de Caim, solicitando que o avaliasse. Na véspera do Dia de Ação de Graças, em 1977, recebi duas cartas de Szondi. Uma era pessoal, agradecendo meu contato, aprovando minha compreensão, e encorajando-me a continuar meu trabalho. A outra era um convite para proferir uma conferência na Universidade de Navarra, em Pamplona, na Espanha, em agosto de 1978. A ocasião era um colóquio internacional dedicado à sua obra, em particular à sua teoria da religião.

Aceitei o convite e apresentei um trabalho em Pamplona (Hughes, 1978). No entanto, Szondi estava ausente, em função de uma morte na família. Não obstante, conheci alguns de seus alunos e colegas. As seguintes pessoas, em particular, deram-me *insights* e informação a respeito da vida e da obra de Szondi: Werner Huth, Dankwart Mattke, Vera Roboz, Claude Van Reeth e Marvin Webb.

Depois de 1978 continuei com meus estudos de Szondi com mais vigor e de maneira mais sistemática. Entrementes, meu manuscrito original sobre o complexo de Caim fora publicado (Hughes, 1979). Continuei dialogando com Szondi até sua morte em 1986. Ele fez uma avaliação crítica de algumas de minhas ideias, encaminhou-me material bibliográfico e biográfico e encorajou-me a aplicar o resultado de suas pesquisas familiares à história das religiões.

Como Szondi é o principal explorador do inconsciente familiar, coletei informação sobre os meus ancestrais. Meditar sobre a genealogia ajuda a revelar a natureza do *self* familiar de cada um. Tal meditação chocou-me várias vezes, e

o choque mais profundo foi o seguinte: na família de meu pai, o filho primogênito casa-se com uma mulher que sofreu por privação de um lar, e essa privação é causada pela morte violenta e prematura do pai. Esse padrão se repete em pelo menos três gerações, possivelmente mais. Assim, um objetivo do casamento na minha linhagem paterna galesa é uma reparação do crime original.

Consequentemente, dedico este livro a minha mulher, em quem meu destino ancestral se cumpre. Descendente de ancestrais havaiano-americanos, ela me acompanhou ao longo de todos os meus estudos de Szondi, participando das minhas conversas no Japão e na Espanha, e gerando nossos dois filhos, por meio dos quais nossos ancestrais retornam.

I. O ESCOPO DESTE ESTUDO

O objetivo deste livro é explanar e interpretar a teoria da religião na análise do destino. A expressão "análise do destino" refere-se a uma psicologia desenvolvida pelo eminente psiquiatra húngaro Leopold Szondi, que se tornou residente permanente de Zurique, na Suíça. Ao longo de sua vida, Szondi fez várias contribuições seminais para o pensamento moderno, em particular nos campos dos estudos da família e da genética psiquiátrica, muito embora muitas delas permaneçam ignoradas e não façam parte do pensamento europeu.

Psiquiatras e psicólogos americanos podem reconhecer o nome de Szondi pelo seu teste. O Teste de Szondi foi desenvolvido na Hungria na década de 1930, tendo sido introduzido nos Estados Unidos nos anos 1940. Sua primeira validação clínica e teórica foi reconhecida na Clínica Menninger, em Topeka, no Kansas (Rapaport, 1941). O Teste de Szondi consiste em 48 fotografias de pacientes portadores de tipos puros de psicopatias. Há oito grupos de seis fotografias de pacientes de cada um dos tipos. Os sujeitos do teste são instruídos a escolher os rostos dos pacientes com quem simpatizam e com quem antipatizam. Os tipos e o número de escolhas ou ausências são analisados e interpretados.

O Teste de Szondi tem sido amplamente utilizado, junto com outros instrumentos projetivos, como o Teste de Rorschach e o Teste de Apercepção Temática. No entanto, surgiu um problema devido ao fato de uma extensa parte da literatura paralela ao Teste de Szondi ter permanecido sem tradução, sendo, por esse motivo, essencialmente desconhecida nos Estados Unidos. Apenas dois livros em inglês apareceram para auxiliar os clínicos a interpretar o teste (Deri, 1949; Szondi, Moser e Webb, 1959), mas estes abordavam

questões técnicas do diagnóstico, sem apresentar a ampla qualidade sistemática do conhecimento e da experiência de Szondi. Consequentemente, o Teste de Szondi foi criticado por carecer de uma teoria sistemática da projeção, do pensamento e da ação (Rapaport, 1967, p. 347, 462). Tal crítica torna-se insustentável após estudo exaustivo da obra de Szondi.

Este estudo não trata do Teste de Szondi enquanto tal, mas concentra-se no grande corpo dos escritos de Szondi, de modo particular na teoria da religião em relação a todo o sistema. Szondi foi um homem de imensa erudição e grande força intelectual, que vivenciou algumas das mais destrutivas catástrofes do século XX. Partindo de suas experiências únicas, produziu uma psiquiatria sistemática, como que uma teologia sistemática, que engloba rica erudição clássica, diálogo com a história das religiões e conhecimento detalhado de medicina, biologia, física e psicologia. Os capítulos a seguir apresentarão as principais ideias do sistema de Szondi, situando a teoria da religião e fazendo avaliações críticas quando apropriado. As implicações de uma teoria geral da religião também serão discutidas, em particular do quarto capítulo até o final.

II. Diagnosticando o mal

Embora Leopold Szondi não seja muito conhecido nos Estados Unidos, ele teve muita influência sobre uma das principais controvérsias do século XX, a saber, o julgamento de Adolf Eichmann em 1961. Em seu relatório sobre o julgamento, Hannah Arendt argumentou que o mal não seria uma tentação de pessoas más, mas sim o produto da banalidade do cidadão comum (1964, p. 25, 54, 135, 150). Ela considerava ser Eichmann um homem comum, que simplesmente obedeceu as ordens de Adolf Hitler para exterminar todos os judeus europeus por meio dos campos de concentração nazistas. Sua defesa durante o julgamento baseou-se no fato de ele ter seguido as leis da Alemanha nazista, que haviam sido estabelecidas por meios políticos legítimos. Segundo Arendt, qualquer um "podia ver que aquele homem não era um monstro". Ela descreveu Eichmann como alguém mediano e não como perturbado

mental. "Meia dúzia de psiquiatras o atestaram como 'normal' – 'mais normal, de qualquer modo, do que eu por tê-lo examinado' –, e consta que um deles teria exclamado... 'não só normal, como muito admirável'..." (1964, p. 26).

O influente perfil de Arendt sobre a banalidade do mal de Eichmann é vulnerável a críticas em dois pontos. Um é o fato de que seu julgamento é proveniente de uma percepção sensorial da aparência de Eichmann durante o confinamento e não leva em conta sua biografia. Sua opinião separa o objeto do sujeito. O outro é o fato de que Eichmann foi avaliado apenas por um psiquiatra e não por seis. O tribunal designou apenas I. S. Kulcsar, o psiquiatra israelense, para examinar Eichmann na prisão. Kulcsar realizou sete entrevistas e aplicou os seguintes testes psicológicos: Rorschach, TAT, Relações Objetivas, Wechsler, Bender, Teste do Desenho e o Teste de Szondi.

Além dos testes, Kulcsar estudou a biografia de Eichmann e não encontrou evidências de que ele vivia em obediência à autoridade. Por exemplo, na juventude ele era desleixado, faltava na escola com frequência e entrou para o partido nazista contra a vontade de seu pai (Kulcsar, Kulcsar e Szondi, 1966, p. 34). Sendo funcionário nazista de alta patente, apresentou ideação suicida, tendo saído para a rua durante um ataque aéreo, contrariando as ordens. Ao longo de toda sua vida teve sentimentos de medo e culpa, em geral em relação a problemas sexuais e agressão. Seu nível de inteligência era médio, sua visão de mundo mecanicista, fatalista e superficialmente lógica. Eichmann cresceu em uma família típica de classe média, na qual não se descobriu nenhum distúrbio psiquiátrico de maior importância.

A questão, da forma como apresentada por Kulcsar, era de que uma história de vida tão mediana não explicaria a magnitude do mal cometido por Eichmann, como principal administrador da "Solução Final de Hitler". Por essa razão, Kulcsar acreditava que o Teste de Szondi foi um "instrumento infalível" no diagnóstico de Eichmann. Os resultados do teste foram enviados para Szondi, porém sem a identificação do sujeito. A princípio Szondi recusou-se a fazer uma análise cega, porém mudou de ideia depois de olhar o material. Relatou que, nos mais de 6 mil testes que havia analisado, este era único. O parágrafo que se segue é um resumo da análise de Szondi.

O aspecto manifesto da personalidade apresenta uma forte síndrome sadomasoquista, tendência para incriminar outros, um ego autista indisciplinado, que projeta um desejo insaciável de poder sem considerar os limites da realidade. Latente na personalidade estava uma pulsão má e homicida de grande intensidade, entrelaçada com necessidades humanas básicas. Conclui Szondi: "Este homem é um criminoso com insaciável intenção de matar. Seu perigo público é ainda ampliado pelo ego autista com desejo de poder e pela tendência para projeção" (1966, p. 47).

Arendt leu os achados de Szondi e dispensou-os sem razão ou evidências. O juiz que presidiu o caso salientou que Eichmann era astuto e matreiro, que projetava a imagem de um homem pequeno e inofensivo a fim de enganar os outros (Hausner, 1962, p. 24). Do mesmo modo, Kulcsar afirmou que Eichmann era impelido por forças arcaicas e incontroláveis, que o conduziam à destruição pura e ao ódio por toda forma de vida. Incapaz de dominar essas pulsões interiores, juntou-se ao partido nazista, assimilou seu conteúdo, e engajou-se em uma manipulação recíproca. No entanto, sua pulsão homicida persistiu, ameaçando uma ansiedade difusa de uma vida inteira (1966, p. 42).

A banalidade do mal pode ser atribuída aos funcionários de um sistema político e militar, mas não cabe a Eichmann ou à elite nazista. Estudos psicológicos subsequentes confirmaram o perfil inicial de Szondi. Por exemplo, o desenho de Eichmann revelou uma personalidade obsessivo-compulsiva que se defendia contra fortes emoções no âmago de seu ser (Selzer, 1977). As constatações do Teste Rorschach dos defensores dos nazistas no julgamento dos crimes de guerra em Nuremberg revelaram traços psicopáticos semelhantes (Miale e Selzes, 1975).

Toda a controvérsia que se seguiu ao julgamento de Eichmann levantou a questão do mal radical em relação à natureza da realidade. Uma vez que as raízes do mal tendem a ser ocultadas, não podem ser diagnosticadas por meio das psicologias do objeto que buscam as causas do comportamento a partir da primeira infância. Se, como mostra a biografia de Eichman, o exame psicológico objetivo não consegue esclarecer a origem do mal, então a investigação deve mover-se para fontes pré-pessoais, inerentes à natureza do próprio

ser. O método de Szondi penetra além da modalidade sujeito-objeto e mostra como as motivações do mal apresentam uma inclinação para adotar disfarces sociais. As máscaras do mal estão em concordância com a realidade sensorial, tal como medido pela teoria correspondente da verdade e adotando a lógica sujeito-objeto. Embora a influência de Szondi nessa controvérsia tenha sido reconhecida, sua vida e obra permaneceram em grande parte desconhecidas, de modo que o restante deste capítulo vai explorar sua origem pessoal.

III. O esboço de uma vida

Leopold Szondi nasceu em uma família numerosa e carente em Nyitra, Hungria, em 11 de março de 1893. A família morava em uma casa sem água corrente ou outras conveniências. A cidade de Nyitra é hoje parte da Checoslováquia,[2] e seus residentes consideram Szondi seu "Sigmund Freud".

O avô paterno de Szondi foi um agricultor meeiro, que morreu jovem. Seu pai, Abraham Szondi, foi um sapateiro profundamente religioso na fé judaica (Larese, 1976, p. 11). Ele viveu uma vida contemplativa, muitas vezes negligenciando o trabalho para estudar as escrituras hebraicas e os escritos do hassidismo. Negligenciar o trabalho é sinal do modo hassídico do judaísmo, que busca a total devoção a Deus. Por causa dessa tendência, os filhos tiveram de sustentar a família.

A primeira mulher de Abraham teve morte prematura, porém lhe havia dado dois filhos e duas filhas. Ele então se casou com Theresa Kohn, que lhe deu nove filhos. Leopold foi o décimo segundo filho de seu pai, Abraham, e o oitavo de sua mãe, Theresa. A mãe era analfabeta e adoecia com frequência.

Em 1809, Abraham mudou-se com a família para Budapeste, a fim de que seus filhos fossem educados lá. A viagem para essa cidade significou uma quebra na unidade primária do local de nascimento do jovem Leopold. Em

[2] Atualmente, na Eslováquia. O livro foi escrito antes da separação em duas nações independentes: a República Checa e a Eslováquia. (N. E.)

Budapeste, ele e seu pai aprenderam a língua húngara, mas em casa falavam alemão e eslovaco. Abraham era ativo na comunidade judaica de Budapeste. Todos os dias, às cinco horas da manhã, estudava hebraico e, aos sábados, assistia o rabino na sinagoga. Leopold era um dos sete filhos que acompanhavam o pai à sinagoga.

Leopold frequentou a escola pública elementar e o Ginásio Damjanach, tendo sido um aluno excelente. Os escritos de Fiódor Dostoiévski o atraíam, em particular *Crime e Castigo* e *Os Irmãos Karamazov*. Szondi sentia-se muito próximo de Dostoiévski, apreciando especialmente seu discernimento de romancista sobre a violência humana e a reparação. O tema da reparação permaneceria central por toda a vida e obra de Szondi.

Em 1918, quando Leopold tinha dezoito anos, seu pai faleceu. Leopold cumpriu o rito judeu ortodoxo do luto e recitou o Kaddish todas as manhãs e noites durante um ano. A recitação dessa oração de ação de graças era realizada publicamente na sinagoga. Após concluir a elaboração do luto, Leopold deu-se conta de que havia incorporado a personalidade do pai como parte permanente de si mesmo. Esse traço de memória serviu-lhe de sustentação mais tarde em sua vida. A ligação pai-filho também sobreviveu como parte integrante da sua concepção madura da fé, no sentido de uma participação mística.

A certa altura de sua vida adulta, que não consigo determinar, Szondi parou de praticar os rituais do judaísmo ortodoxo. Mais tarde veria a religião ortodoxa como uma forma de compulsão e superstição (1956, p. 528). Mesmo assim, permaneceu judeu e crente no sentido místico, aberto ao cristianismo, e respeitando profundamente as outras religiões. Sua origem judaica configuraria sua identidade pessoal do ponto de vista dinâmico e relacional. Em particular, o Kadish iria influenciar o seu entendimento da terapia como uma técnica de luta, afirmação pessoal e de esperança no futuro (Huth, 1987, p. 12).

No mesmo ano em que seu pai faleceu, Leopold Szondi deu início à sua formação acadêmica na Universidade Pazmany-Peter em Budapeste, no programa de graduação de medicina. Como sua mãe, uma irmã e uma cunhada

adoeciam frequentemente, esta última com depressão, interessou-se pela relação entre a medicina e a psicologia. Muitos anos mais tarde, Szondi admitiu, em uma entrevista, que "tivera uma irmã que sofria seriamente de histeria. Ela não ousava sequer subir escadas... Tinha de ser ajudada para entrar em casa. Não sei de um único psiquiatra que não tenha tido alguém com doença mental na família..." (Szondi, 1982, p. 14). Consequentemente, Szondi trabalhou no departamento neurológico e psiquiátrico da Graf-Appanyi Polyclinic, dirigida por Paul Ranschburg. Seu objetivo era estudar endocrinologia como um caminho para a compreensão da psicologia experimental.

A formação médica de Szondi foi interrompida, porém, quando estourou a Primeira Guerra Mundial. Szondi entrou para o exército austro-húngaro como paramédico. Participou de combates consideráveis, em particular na frente de batalha dos Cárpatos, durante quase toda a guerra, tendo sido condecorado duas vezes por bravura extraordinária. A luta nas trincheiras trouxe-lhe grande ansiedade. Viu muitos homens morrerem, alguns de forma heroica, outros pateticamente. Enquanto lutava no *front*, tomou consciência de que a morte como tal não existe. A morte é uma abstração. Só a vida e o matar existem. Distante do meio ambiente radical das trincheiras, o problema do matar permaneceria central no pensamento de Szondi.

A certa altura, durante a batalha, Szondi quase foi morto, quando atingido nas costas por um projétil que, em vez de penetrá-lo, ficou cravado no famoso livro de Freud *A Interpretação dos Sonhos*, que Szondi levava na sua mochila. Assim, de modo apócrifo, Freud salvou a vida de Szondi.

Depois do Armistício em 1918, Szondi retornou a Budapeste, retomando seus estudos na universidade e seu trabalho na clínica com Ranschburg. No entanto, a vida acadêmica na Hungria estava sendo obscurecida por novos e ameaçadores desenvolvimentos políticos. Desde sua emancipação, em 1867, os judeus húngaros foram intimamente associados à cultura magiar. O Império Austro-Húngaro tinha um capitalismo estatal baseado numa economia feudal. Devido à sua aceitação pelos magiares, as famílias judaicas que atuavam nas áreas financeira e industrial foram associadas ao capitalismo estatal. Tal associação gerou ressentimento entre os pobres.

Em 1919, Bela Kun tomou o governo e impôs um programa marxista. Kun promoveu a descentralização e a secularização, alienando assim boa parte da população. O governo Kun caiu, e os judeus foram responsabilizados pelo fracasso das iniciativas marxistas (Randolph Braham, 1981, p. 16). A fracassada revolução Kun estimulou uma onda contrarrevolucionária de terror, empreendida por grupos clandestinos e paramilitares antissemitas. Os terroristas eram em sua maioria veteranos da Primeira Guerra Mundial, soldados dos exércitos derrotados com dificuldade de aceitar o armistício. Tendo forjado uma lealdade comum nas trincheiras, formavam sociedades secretas e defendiam ideologias anti-intelectuais "de direita". Enquanto os veteranos haviam perdido seu patriotismo durante a guerra, a comunidade judaica húngara manteve sua lealdade para com a nação.

Em meio ao levante Kun, Szondi foi forçado a fazer seu exame final de médico prematuramente, mas conseguiu ser aprovado. Como jovem médico, resolveu especializar-se em neurologia e psiquiatria. Entre 1919 e 1926 trabalhou na policlínica Graf-Appanyi e no Hospital de Budapeste, iniciando a pesquisa hormonal em crianças retardadas, expandindo-a depois com a inclusão de adultos retardados também. O arcabouço teórico dessas primeiras investigações era o da constituição psicobiológica da totalidade do indivíduo. Por exemplo, ele correlacionou tipos psicológicos e constitucionais de retardamento, como relatado em uma série de publicações em alemão e húngaro entre 1921 e 1930 (Fischer, 1988).

Em 1926, casou-se com Lili Radvanyi, uma professora nove anos mais moça que ele. No ano seguinte, ele recebeu a nomeação dupla de professor livre-docente de psicopatologia na Escola de Medicina da Universidade Pazmany-Peter e de diretor da equipe médica do Real Instituto Húngaro de Psicopatologia e Psicoterapia. Tornou-se um eminente profissional, e pertencer ao "círculo de Szondi" era considerado prestigioso. Szondi mantinha, também, uma clínica particular. Em 1928, nasceu sua filha Vera e, em 1929, seu filho Peter. Szondi amava seus filhos e sempre permaneceu muito ligado à sua família (Huth, 1988, p. 7).

A segunda fase da pesquisa de Szondi durou de 1930 a 1937. Ele demonstrou que doença e saúde são inseparáveis e têm uma relação quantitativa. Várias contribuições pioneiras surgiram nesse período. Em 1932, ele estabeleceu a base hereditária da gagueira, relacionando-a com a epilepsia e com a enxaqueca. Daí em diante a epilepsia, as enxaquecas e a gagueira passaram a ser conhecidas como "a tríade de Szondi" na psiquiatria europeia. Em um artigo seminal, ele definiu as neuroses, não como sintomas, mas como perturbações orgânicas do sistema nervoso central, independentes de traumas psíquicos (1936). As neuroses existem com respeito aos múltiplos alelos dos principais grupos de patologias geneticamente induzidas. Mesmo que marcado por um trauma, o neurótico é, em essência, um descendente de uma família que carrega uma disposição hereditária específica. O pano de fundo familiar faz que o neurótico se fixe em um nível infantil e arcaico da organização pulsional instintiva. No final do seu artigo, Szondi diz que gostaria de situar os dados de Freud referentes à neurose sobre um fundamento biológico.

Em meados da década de 1930, Szondi havia estabelecido um registro familiar, no qual listava todas as famílias que haviam produzido filhos anormais com elevada frequência. Seu objetivo era determinar os respectivos papéis da hereditariedade, do meio ambiente e das lesões internas sofridas no parto. Ao entrevistar as pessoas, no entanto, descobriu que muitas delas não se lembravam com facilidade de informações a respeito de seus parentes. Como consequência, Szondi desenvolveu seu teste, a partir de 1930, a fim de facilitar as entrevistas psiquiátricas. As fotografias selecionadas eram dos pacientes pertencentes a oito grupos psiquiátricos principais.

No mesmo período, as forças políticas contrarrevolucionárias intensificaram sua campanha a um nível ainda mais ameaçador do que o imediatamente após a Primeira Guerra Mundial. Em 1935, o governo Gombôs da Hungria concordou, a pedido do Marechal Hermann Gôring, em instalar um regime protonazifascista. A liderança saiu das sociedades secretas que haviam conduzido a onda de terror pós-guerra nos anos 1920. Isso resultou na emergência de uma consciência pró-nazista na Hungria, em particular da geração mais jovem (Braham, 1981, p. 55). A política pública húngara tornou-se oficialmente

antissemita e recebeu apoio até das igrejas cristãs, em particular da Católica Romana e de ramos reformados.

Entre 1928 e 1941, foram promulgadas três leis antissemitas. A primeira reduzia a participação judaica nas profissões a 20%. A segunda, promulgada em 1939, definia o judaísmo como racialmente excludente, porém isentava os convertidos; tal lei afetou principalmente os judeus de baixa renda. A terceira lei surgiu em 1941, proibindo o casamento entre judeus e não judeus. Essa lei estipulava que a identidade judia incluía pelo menos três ancestrais judeus. Com a aprovação dessas leis, Szondi foi forçado a renunciar seu posto de professor catedrático e de chefe do instituto.

Em 20 de janeiro de 1942, Adolf Hitler aprovou um plano de destruição dos judeus húngaros. Isso incluía a guetização, a expropriação das propriedades e o reassentamento. Livros escritos por autores judeus foram proibidos, com exceção de textos científicos. A lista de livros proibidos não inclui os de Szondi, segundo informações compiladas por Braham (1981, p. 499). Não obstante, a casa dos Szondi foi desapropriada em 1944. A deportação em massa começou em 15 de maio de 1944 e durou 46 dias. Szondi foi aprisionado no campo de concentração de Bergen-Belsen em junho de 1944.

Durante o verão de 1944, a frente oriental alemã entrou em colapso, levantando a possibilidade de a guerra vir a terminar antes que a destruição do povo judeu pudesse ser completada. Assim, portanto, os nazistas atribuíram prioridade à eliminação dos judeus húngaros. Cerca de dez mil foram mortos por dia; em lugar de serem selecionados para as equipes de trabalho, eram mandados diretamente para as câmaras de gás. Vários campos ficaram logo repletos de judeus húngaros, amplamente respeitados por seu elevado nível de conhecimento.

Em 6 de dezembro de 1944, Szondi e muitos outros foram inesperadamente libertados quando 1700 intelectuais americanos pagaram um elevado montante como resgate para Adolf Eichmann. Ele havia originalmente planejado a deportação sistemática dos judeus, financiando tais emigrações com os valores em moeda estrangeira que tomara dos judeus ricos (Levin, 1973,

p. 102). Pouco depois da sua libertação de Bergen-Belsen, Szondi enfrentou uma situação tensa:

> Nossas posses foram, sem dúvida, cuidadosamente examinadas. Assim, o guarda da SS encontrou os meus quatro manuscritos datilografados, em húngaro. Ele pegou-os e atirou-os ao chão, como se fossem objetos que eu não poderia levar comigo. Olhei-o nos olhos e disse-lhe: "Esse é o trabalho de toda a minha vida, Senhor Tenente".
>
> O homem ficou parado por um momento, depois abaixou-se, pegou-os do chão e folheou página por página. Ele arrancou todas as páginas nas quais havia notas a lápis, que achava que poderiam ser notas sobre a vida no campo de concentração. Após gastar um longo e tenso momento com essa tarefa, devolveu-me os manuscritos. Graças a ele pude publicá-los depois de libertado.
>
> O que quero dizer com isso é que até mesmo no mais sanguinolento Caim existem vestígios de Abel, um toque de humanidade: que a esperança não está totalmente perdida, afinal. Talvez seja isso o que me manteve vivo, a despeito de tudo (Szombati, 1982, p. 14).

O reconhecimento do bem e do mal no guarda da SS por Szondi foi um momento crucial em seu destino subsequente como judeu e como sobrevivente. Ele ecoava a observância judia Halakhah da lei, na qual se oferecem graças pelo bem e pelo mal.

Como parte do chamado transporte Bergen-Belsen, Szondi foi para a Suíça. Ligou-se a uma clínica em Nyon, onde realizou experiências com a terapia de psicochoque. No ano acadêmico de 1945-1946, lecionou no Instituto de Psicologia Aplicada de Zurique. Em 1946, decidiu fixar-se de modo permanente em Zurique. Sua decisão foi influenciada pelo fato de Eugen Bleuler também estar em Zurique. Bleuler era um psiquiatra conhecido internacionalmente, pioneiro na investigação da esquizofrenia, e administrador do Hospital Burghölzli. Uma vez em Zurique, Szondi solicitou e recebeu licença para abrir uma clínica psiquiátrica. Treze anos mais tarde, em 1959, tornou-se cidadão suíço. Em 1969, foi fundado o Instituto Szondi em

Zurique, um centro de ensino e de pesquisa. A equipe do instituto publica o periódico *Szondiana.*

A maior parte dos principais trabalhos de Szondi foi publicada no período pós-guerra. Com a exceção de vários livros sobre tópicos específicos e muitos artigos, o sistema compreende cinco livros básicos. São grandes volumes em alemão, caracterizados por extensos estudos de caso, grande erudição e diálogo crítico com outras psicologias, principalmente a psicanálise, a psicologia arquetípica de Jung e a análise existencial.

Sua primeira grande obra, contendo seus estudos de famílias, foi publicada dois meses antes da sua prisão em Bergen-Belsen (1944). Intitulada *Schicksalanalyse* [Análise do Destino], teria mais três edições (1948, 1965, 1978). A menos que seja indicado de outro modo, a quarta edição (1978) será citada neste livro. Além disso, Szondi publicou volumes maiores sobre psicopatologia (1952), psicologia do ego (1956), diagnóstico (1960) e terapia (1963a).

O sistema atual, como evidenciado na literatura, tomou forma entre 1937 e 1963. Escrevendo um ensaio autobiográfico, Szondi admite que nesses anos estava cavando em "um túnel subterrâneo". Isso significa que estava explorando a natureza ampliada da família, enquanto o modelo da primeira infância dominava a psicologia. Tendo nascido no século XIX, Szondi observa que o mundo mudou drasticamente e que, em seu próprio campo, uma revolução cultural tomou o lugar das disciplinas psicológicas mais antigas. Por exemplo, terapia de grupo aparece no lugar da terapia individual. "A consequência dessa psicoterapia de grupo não foi um *insight* profundo na estrutura inconsciente dos indivíduos, mas principalmente uma desinibição autística da agressão" (Pongratz, 1973, p. 433). Por vezes, em sessões de terapia, grupos assaltam os direitos dos indivíduos. Szondi explica que essa tendência é a culminância da desumanização da Segunda Guerra Mundial.

Na velhice, Szondi sentiu profunda tristeza pelas tragédias que envolveram seus dois filhos. Peter Szondi tornou-se um estudioso notável dos clássicos e crítico literário na Universidade de Berlim. Ele havia publicado um livro sobre a natureza da tragédia (P. Szondi, 1964), tendo sido descrito como o oposto de seu pai, alguém que temia não ter o grande poder intelectual do

pai (Huth, 1987, p. 7). Infelizmente, no início dos anos 1970, Peter morreu, suicidando-se. Com referência à morte de Peter, seu pai disse que os críticos literários esquecem-se de escrever e então morrem, mas que os escritores esquecem-se de morrer e então escrevem. Em 1978, sua filha Vera morreu de tuberculose. Ela era médica e convertera-se ao cristianismo. Vera Szondi publicou um livro sobre o suicídio à luz da morte de seu irmão (V. Szondi, 1975). Após a morte dela, Szondi passou a orar e lamentar sozinho. Por influência de sua filha, Szondi tornara-se receptivo ao cristianismo, embora tenha permanecido judeu.

Szondi sobreviveu à morte da filha por oito anos. Sentindo que suas forças se esvaíam no fim da vida, confidenciou a um amigo: "Agora deixei para trás a análise do destino. Ela não me interessa mais. Espero que algo novo aconteça comigo" (Huth, 1987, p. 8). No final de 1985, disse ao mesmo amigo: "Vou morrer neste inverno". Ele morreu em 24 de janeiro de 1986, e sua esposa Lili, após uma breve doença, morreu em 18 de agosto de 1986.

IV. Três experiências cruciais

Leopold Szondi era um médico cientista bem experiente que, quando foi preso, já tinha alcançado alguma importância internacional. Uma das trágicas consequências da Segunda Guerra Mundial foi o fato de muitas contribuições significativas de pesquisadores notáveis terem sido perdidas, negligenciadas ou esquecidas. Szondi foi um daqueles que sofreram as consequências da época da guerra.

Devido a sua formação científica, era muitas vezes perguntado por que se interessaria pelo problema do destino. Não seria a ideia de destino demasiado vaga, demasiado pouco científica, demasiado mítica? Szondi costumava responder que, tendo crescido em uma família numerosa, compreendia o sentido de destino. Ele conhecia muito bem a singularidade de ser o décimo segundo filho de seu pai. Uma afirmação reveladora, ligando o sentido de destino com a família, aparece em um ensaio autobiográfico:

> Na minha própria família, desde a primeira juventude, vi que a tomada de decisões, que com frequência é familiar, é guiada geneticamente e ela determina o destino. Eu logo compreenderia que, dentre todos os seres vivos, só a humanidade é capaz de tonar-se consciente de um destino que é escrito pela família. (Pongratz, 1973, p. 413)

Além de ter crescido em uma grande família, três experiências fundamentais causaram impacto permanente em sua vida e obra. A primeira envolveu sua intuição literária sobre Fiódor Dostoiévski em 1911, quando tinha dezoito anos. Como mencionado acima, Szondi lia os livros de Dostoiévski e indagava-se por que esse grande escritor retratava personagens opostos uns aos outros, como santos e pecadores, sacerdotes e assassinos. Ele ainda não tivera acesso ao influente ensaio de Freud, *Dostoiévski e o Parricídio*, que seria escrito em 1928.

Szondi publicou um ensaio intitulado *Temas e a Escolha do Herói pelo Romancista*, resumindo sua tese da seguinte maneira:

> Dostoiévski podia e tinha de apresentar as vidas psíquicas de assassinos, porque carregava em si mesmo os assassinos, ocultos em sua hereditariedade familiar. Ele era um assassino latente. Ele projetou de forma inconsciente esses assassinos ancestrais latentes na alma de seus heróis. (Szondi, 1956, p. 68)

Em entrevista recente, Szondi explica que

> não há acaso nas escolhas dos temas e dos personagens pelos artistas, que supostamente emergem da fantasia de seu criador. Os escritores nos falam de seus ancestrais; [...] eles revelam o conteúdo secreto de seus genes e instintos hereditários. (Szondi, 1982, p. 14)

Szondi teve sua intuição confirmada alguns anos mais tarde quando leu a biografia de Dostoiévski escrita por Henri Troyat (1940, 1960). No capítulo 1, Troyat destaca que a linhagem de Dostoiévski, que remonta ao século XVI, inclui escroques, assassinos, juízes, padres e visionários. Por exemplo, Shasny Dostoiévski e seu filho cometeram um assassinato em 1634. Outro antepassado, Akindy Dostoiévski, foi um santo.

A intuição juvenil de Szondi sobre as obras de Dostoiévski permanecem um *insight*, ainda que não desenvolvido. Em 1933, M. V. Volotskoi, da Universidade de Moscou, compilou a genealogia da família Dostoiévski. Com exceção de uma cópia existente na biblioteca da Universidade da Basileia, essa genealogia é amplamente desconhecida no Ocidente. Dois colegas de Szondi examinaram o material de Volotskoi e encontraram dados relevantes para suas teorias, tais como a origem hereditária da epilepsia e seus equivalentes psíquicos (Wagner-Simone e Haefely-Grauen, 1985). A genealogia também foi reconhecida no estudo definitivo da epilepsia de Dostoiévski, porém não foi integrada nela em função da confiança que o autor tinha na psicanálise, mais do que em um método mais amplo baseado em famílias (Rice, 1985, p. 15). Assim, um estudo szondiano sobre a vida e a obra de Dostoiévski ainda está por ser escrito.

A segunda experiência crucial teve lugar em 1916, quando Szondi tinha 23 anos. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele teve uma crise de vesícula biliar e foi para Viena para um período de quatro meses de convalescença. Enquanto se recuperava, assistiu às conferências feitas por Julius Wagner-Jauregg, eminente psiquiatra que recebeu o Prêmio Nobel, em 1927, por suas inovações no tratamento da malária.

Szondi lembra-se de como apaixonara-se por uma mulher loura, cristã, de ascendência saxônica e professora de línguas. Planejou casar-se com ela, porém certa noite, durante o sono, acordou com um susto. Estivera sonhando com seus pais, que

> estavam discutindo o trágico destino de seu meio-irmão mais velho. Ele também estudara medicina em Viena, mais de trinta anos antes de mim, e tinha até se apaixonado por uma professora de línguas que era loura, saxônica e descendente de cristãos. Ele teve de casar-se com ela e desistir da medicina antes de seus exames finais. Seu casamento não foi feliz (Larese, 1976, p. 17).

O sonho convenceu Szondi de que ele estava vivendo um padrão familiar de destino. Compreendeu que queria viver sua própria vida e não a de seu irmão. Assim, terminou o relacionamento e voltou para a guerra.

Esse sonho esteve no centro de sua autoanálise, que realizou no Hotel Kekas em Budapeste, entre 1934 e 1936. Ele dedicou-se a ela por quatro a seis horas por

dia, usando um sofá. Durante a análise, Szondi chegou às seguintes conclusões: (1) o inconsciente contém figuras ancestrais que influenciam inconscientemente o comportamento dos descendentes; (2) as figuras do inconsciente podem tornar-se manifestas em sonhos ancestrais; (3) a contrapartida do ancestral é o corpo-sujeito ou o ego perspectivo do descendente; e (4) o resultado dessa análise ancestral seria um determinismo orientador (*Lenkbarer Fatalismus*) que influenciaria seus estudos familiares entre 1937 e 1954 (Pongratz, 1973, p. 417).

A terceira experiência crucial provém do seu trabalho terapêutico. Uma jovem fora vê-lo, queixando-se de insônia, nervosismo, dores de cabeça e aversão à interação social. Estava acompanhada do seu marido. Após listar os sintomas, ela admitiu que recebera tratamento psicanalítico para sua compulsão. Por exemplo, ela às vezes sentia desejo de atirar-se em um poço, e com frequência sentia um bloqueio na mão, impossibilitando-a de escrever, em particular a letra "k".

Mesmo depois da psicanálise, seus sintomas voltaram, porém de forma diferente. Por exemplo, certo dia seu filho ficou doente; ela deu remédio para a criança, mas depois foi dominada pelo medo de que o remédio fosse veneno. Não conseguia escapar dessa suspeita e ficava, portanto, relutante em dar comida a seus filhos, a seu marido ou a qualquer pessoa.

Com lágrimas nos olhos, essa jovem mulher perguntou a Szondi se alguma vez ouvira falar de coisa assim. Relembra Szondi:

> Disse-lhe que não era a primeira paciente a me procurar com uma queixa dessa natureza e que, por estranha coincidência, uma camponesa que viera de sua longínqua aldeia para me ver também era incapaz de se ver livre de tal obsessão.
>
> Seu marido era negociante de trigo e toda vez que ele vendia trigo, ela ficava acordada a noite toda, convencida de que ele estaria envenenando toda a aldeia. Quando uma camponesa se suicidara algum tempo atrás, essa paciente ficou convencida de que a envenenara. A essa altura da minha história, o marido, que não dissera uma só palavra até então, exclamou, "Mas doutor, a camponesa de quem o senhor está falando é minha mãe" (Szombati, 1982, p. 14).

Essa revelação do marido surpreendeu Szondi. Ele tirou suas notas do caso e descobriu mais detalhes. A mãe do marido ficara viúva com pouco tempo de casada. Seu marido, um oficial militar, morrera durante a onda de terror contrarrevolucionário que se seguiu ao fracassado levante de Kun. Mesmo antes do casamento ela vinha sofrendo de inquietação e insônia, mas, depois da morte do marido, temia estar envenenando pessoas. Seu temor apareceu quando uma conhecida dela, namorada de um oficial do exército, se matara com veneno. A moça fora hóspede na casa da mulher, que achou que a tinha envenenado. A partir daí, sempre que alguém morria, a mulher acreditava ter cometido um assassinato.

Szondi perguntou ao jovem casal como haviam se conhecido e se apaixonado. Na infância eles sabiam um do outro, porque eram aparentados. O pai do marido e o tio da esposa eram primos. O tio havia dito que Deus desejava que eles se casassem. No entanto, a jovem tinha se casado antes com outro homem, que era rico, a fim de conquistar algumas vantagens econômicas; mas o casamento foi infeliz e eles divorciaram-se.

Depois do divórcio, ela encontrou o atual marido com quem se casou. No quinto ano de casamento a fobia compulsiva de envenenamento apareceu pela primeira vez. Ela deu à luz um filho e uma filha. O filho era gago. O pai da esposa, o avô paterno dela e um de seus tios paternos sofriam de asma. Sua própria mãe tinha enxaquecas e um de seus irmãos foi morto na Primeira Guerra Mundial.

Szondi indagou-se por que teria aquele homem se apaixonado por aquela mulher. Por que não escolhera outra pessoa, alguém sem esses sintomas? Teria sido esse casamento contraído de forma não livre? Teriam fatores hereditários influenciado na seleção matrimonial? Haveria alguma relação entre os parentes que sofriam de asma, gagueira, enxaquecas, e a fobia de envenenamento?

Szondi elaborou a análise do destino para responder a tais perguntas. Sua extensa pesquisa sugere que patologias hereditárias têm uma influência sobre a escolha matrimonial. Assim, a escolha matrimonial e os relacionamentos familiares constituem as preocupações fundamentais da análise do destino.

1. A genética da escolha matrimonial

I. O conceito de genotropismo

Com base em suas experiências pessoais e profissionais, Szondi procurou responder a questão da escolha matrimonial. Por que alguém se casa com determinada pessoa e com ninguém mais? De uma perspectiva de senso comum, normalmente compreendemos o casamento como resultado do acaso ou de interesses comuns compartilhados. Szondi, no entanto, descobriu alguns padrões significativos na escolha matrimonial, formulados em seu ensaio seminal, em inglês, intitulado *Contribuições à "Análise do Destino"* (1937).[1]

Com referência à jovem esposa fóbica, seu marido e sogra, tais como foram descritos na introdução, indaga Szondi:

> Poder-se-ia, talvez, abordar a tragédia dessas três pessoas sob aspecto da genealogia? Ou [...] não seria o mesmo ancestral – o genealogista diria o mesmo gene recessivo – que, ao reaparecer, teria causado o destino comum de mãe, filho e nora? Não seria possível que eles fossem "parentes pelo gene", que seu gene comum seria o de um ancestral neurótico?[2] (1937, p. 6)

No meio do ensaio, Szondi propõe uma teoria de ancestrais para a escolha do objeto. Parceiros matrimoniais, embora pareçam ser diferentes, são efetivamente atraídos um para o outro em função de uma "identidade" única.

---

[1] Em edição brasileira: *Análise de Casamentos: Tentativa de Elaboração de uma Teoria da Escolha Amorosa.* In: Leopold Szondi, *Introdução à Psicologia do Destino* seguido de *Análise de Casamentos.* Trad. Juan Alfred César Müller e Pedro Sette-Câmara. São Paulo, É Realizações, 2013, p. 137-239. (N. E.)

[2] Ibidem, p. 144. (N. E.)

Embora não seja visível, tal identidade existe nos genes recessivos latentes, que "dirigem instintiva e inconscientemente nossa escolha no amor e talvez também nossa escolha em outros atos biológicos..." (1937, p. 26).

Szondi desenvolve esse *insight* com base na genética clássica de Gregor Mendel, explicando que, em um "par de genes heterozigóticos", as relações entre os componentes dominantes e os recessivos são dinâmicas. Os dois genes de um indivíduo heterozigótico são "como fora a princípio determinado por Mendel, antagonistas, adversários, e a relação de forças dos dois partidos em luta definem o quadro fenotípico no qual ambos os genes antagônicos lutam por ter efeito" (1937, p. 39). Os genes estão ligados a ancestrais. Na luta genética, o "ancestral recessivo" é derrotado pelo "ancestral dominante". Mesmo sem penetrar o fenótipo, os genes recessivos latentes conservam alguma influência. Eles dirigem, de forma inconsciente, nossas escolhas no amor, na amizade, na vocação, na doença e na forma da morte.

Em uma conferência em Genebra, dois anos mais tarde, Szondi anunciou ter estudado mais de mil casamentos e que teria encontrado a resposta para o problema, a saber, por que pessoas normais e sadias se casam e produzem filhos débeis mentais, epilépticos ou esquizofrênicos. Ele apresenta então uma teoria da escolha de objeto, que considera três aspectos: (1) a escolha de objeto é um processo pulsional biológico determinado geneticamente; (2) a atração recíproca é condicionada pela mesma modalidade de genes recessivos latentes ou por outra relacionada; (3) essa realidade biológica dos genes recessivos latentes, até agora desconhecida, denomina-se genotropismo (Szondi, 1939, p. 45).

Szondi sugere haver três tipos de genotropismo. Um é denominado libido-genotropismo ou, mais simplesmente, libidotropismo. Significa que genes recessivos latentes guiam a energia sexual do indivíduo para determinado parceiro amoroso ou matrimonial. A fórmula é Aa x Aa. Vários exemplos são fornecidos na conferência, sendo um deles o caso #2:

> Ambos os cônjuges (árvore genealógica #6,7) são saudáveis e psicologicamente normais. De seus dois filhos, um (#10) é débil mental, o outro é saudável (#9). A questão para a análise de destino é: que

> relação genética oculta os uniu no casamento? Nossa investigação revela que o irmão do marido (#5) e um filho do irmão da mulher (#11) são débeis mentais (1939, p. 48).

Um segundo tipo é o sociotropismo, que significa que os genes recessivos latentes dirigem as pessoas para outras como ideais ou amigos. Isso é expresso como simpatia ou antipatia pelo outro. A fórmula é Aa x aa.

Um terceiro tipo pertence à escolha vocacional, e é denominada operotropismo. O caso #10 é exemplo disso:

> Um homem (árvore família-genealógica: #6) sofre de esquizofrenia (*dementia paranoides*) com origem letal. Seu irmão (#7) luta com a ansiedade de também tornar-se doente de esquizofrenia. Ele permanece saudável. Seu destino se desdobra da seguinte maneira: ele se apaixona por sua prima (#10, libidotropismo), que mais tarde adoece com esquizofrenia paranoide e se suicida. Ele quer tornar-se psiquiatra e passa muitos anos em um hospital para doentes mentais. O principal objeto de sua pesquisa científica é a esquizofrenia (operotropismo) (1939, p. 55).

Na mesma conferência Szondi discute o trabalho do geneticista dinamarquês Wilhelm Johannsen. Ele toma como pressupostas as definições de Johannsen de fenótipo e genótipo, que permanecem básicas na genética. O fenótipo é o conteúdo de todas as características existentes na aparência do organismo. O genótipo compreende a totalidade da hereditariedade proveniente da constituição de ambos os gametas. A manifestação genotípica ocorre quando um gene aparece no fenótipo. Dominância e recessividade são os modos principais de transmissão genotrópica.

Szondi também usa os cálculos de Johannsen de frequência de portadores de genes recessivos latentes. Por exemplo, Johannsen determinou que, entre dez milhões de pessoas, aproximadamente 1,8 milhão seriam portadores de uma dose única do gene da debilidade mental. Szondi cita (1939, p. 58) a seguinte passagem do livro de Johannsen (1926, p. 578): "É certamente possível, e mesmo verdadeiro, que uma preferência consciente ou inconsciente de indivíduos-Aa análogos um pelo outro tenha validade...". Johannsen expressa

a opinião de que tais casamentos não acontecem por acaso. Szondi concorda e sugere que o conceito de genotropismo confere um quadro de referência psicológica para as descobertas de Johannsen e Mendel.

Szondi conclui sua conferência com uma revisão das então propostas correntes de esterilização de pessoas defeituosas na Alemanha nazista, na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. À luz do cálculo de Johannsen, a esterilização de portadores de desordens psiquiátricas virtualmente destruiria a sociedade. Szondi argumenta que o genotropismo é o oposto da esterilização. Portadores de genes recessivos defeituosos podem gerar descendência produtiva. Por exemplo, portadores do gene da esquizofrenia tornam-se psiquiatras. Uma vez que os esquizofrênicos, manifestos ou latentes, produzem médicos, não deveriam ser esterilizados.

Cinco anos após sua expulsão da Hungria, escreveu Szondi: "A teoria do genotropismo – tal como esperávamos – despertou grande resistência não só em círculos genealógicos e biológicos, como também nos psicológicos". E continua: "A situação mais espantosa é que nos últimos dez anos, que eu saiba, não apareceu uma única publicação que tentasse refutar a tese do genotropismo com base em uma análise genética precisa" (Szondi, 1949b, p. 12).

Como prova específica do genotropismo, Szondi cita o seguinte caso:

> Duas gêmeas idênticas escolhem parceiros conjugais. Uma delas (gêmea #2) se casa primeiro com um advogado, mais tarde perseguido por delírios paranoides tal qual seu pai, um advogado que teve de ser hospitalizado devido à paranoia.
>
> Sua irmã gêmea (gêmea #1) se casa com um médico, aparentemente saudável, mas cujos pai e irmã são paranoicos. Por outro lado, três primos apresentavam comportamento socialmente desviante no sentido paranoico. Da mesma forma, uma tia materna e sua filha eram paranoicas. Assim, duas gêmeas idênticas, portadoras do fator esquizoparanoide, escolheram cônjuges que manifestavam a paranoia (no caso da gêmea #2) ou descendiam de uma família na qual doenças paranoides ou desvios de caráter apareciam com frequência (no caso da gêmea #1).

> Portanto, os cônjuges escolhidos por essas irmãs gêmeas são parentes das próprias esposas, por reciprocidade ou por genética. As gêmeas, os cônjuges escolhidos e, além disso, os pais das gêmeas e os dois sogros eram portadores (considerando as doenças manifestas) do mesmo fator genético defeituoso (1949b, p. 12).

No mesmo ensaio Szondi explica que está descrevendo principalmente o portador heterozigoto, ou seja, aquele que recebeu, de um dos pais, um gene recessivo letal em uma única dose. Em contraste, o não portador é alguém totalmente livre do traço herdado ou uma pessoa homozigota "puro-sangue", que recebeu dois genes recessivos do traço específico de ambos os pais. Se dois portadores se casam e geram filhos, as porcentagens que se seguem serão, efetivamente: 25% de chance de adquirir o traço, 25% de imunidade completa, e 50% de chance de ser portador.

No caso de uma condição recessiva deletéria, a pessoa homozigota sofrerá os efeitos maléficos, mas o portador heterozigótico não. Szondi enfatiza a superioridade do portador, conhecida como heterose ou alta vitalidade darwiniana. A heterose confere uma vantagem seletiva ou genética ao portador. O conceito de heterose nasceu das experiências pioneiras realizadas pelo geneticista sueco Ake Gustafson, em 1946. Ele demonstrou que uma única dosagem recessiva de genes melhora o vigor de animais e plantas, como na cevada, por exemplo. Pesquisas subsequentes demonstraram outras formas de heterose, tais como portadores do gene recessivo da anemia e da talassemia são resistentes à malária (Milunsky, 1977, p. 69). O genotropismo é a versão humana da heterose no sentido de que os portadores escolhem uma profissão ou grupos de amigos que lhes favorecem saídas construtivas para tendências letais latentes.

Szondi propõe que a ideia de uma carga genética seja revista em termos de uma "carga familiar" *(familiäre Belastung)*. Por carga genética entende-se que todas as criaturas que se reproduzem sexualmente adquirem genes letais ou defeituosos por meio de mutações. Muitas mutações são recessivas e sobrevivem por várias gerações porque estão escondidas nos genótipos. Todas as criaturas, inclusive os humanos, suportam cargas genéticas em sua história

evolutiva. Normalmente, passam-se muitas gerações desde o início das mutações até sua eliminação por seleção natural.

A noção de Szondi de carga genética familiar representa um *insight* fundamental. Ela corresponde a uma mudança da genética do modelo clássico para o modelo do equilíbrio da carga genética. Segundo o modelo clássico, o genótipo produz um tipo normal, do qual os recessivos mutantes se desviam e conduzem à eliminação porque a carga é pesada demais para ser suportada. Com o modelo do equilíbrio genético, a evolução faz uma seleção equilibradora que normaliza traços letais e torna-os benéficos. A heterose é um dos meios mais importantes da seleção por equilíbrio genético. Uma razão para o equilíbrio por heterose é o fato de os humanos serem heterozigóticos devido aos muitos milhares de genes. Essa variedade torna-nos aptos a adaptar-nos a mudanças ambientais. A exposição seminal do modelo do equilíbrio pode ser encontrada na obra de Theodosius Dobzhanski (1970, p. 124-27). A explicação de Dobzhanski para o casamento de portadores é a mesma de Szondi (1964, p. 131-35). A diferença é que Szondi postula uma carga familiar com base em extensos estudos de linhagem.

II. Tipos de escolha matrimonial

A fim de compreender a carga familiar de maneira mais completa, voltemos ao ensaio original de Szondi sobre escolha matrimonial (1937). Ele desenvolve várias categorias de escolha. Uma é de concordância e designada pela fórmula "doente x doente", que consiste na atração mútua entre dois parceiros que têm a mesma doença ou defeito. O caso #2 é um exemplo.

> Um homem gago casa-se com a filha gaga de sua própria irmã. Todos os oito filhos desse casal concordantemente doente são gagos. Mas a gagueira também pode ser encontrada nos filhos de pais saudáveis, entre os parentes. No ramo *A* dessa família, há três gagos entre os filhos de pais com fala normal. De modo análogo, o menino do ramo *C* da família é gago, mas seus dois pais são saudáveis (1937, p. 9).[3]

[3] Na edição brasileira, p. 148.

Szondi relata que ele passou em revista cem casamentos dessa categoria de defeito, tendo encontrado apenas uma situação de concordância. Assim, casamentos concordantes representam apenas um por cento da população humana. Neles, a atração é oculta, pois ninguém teria a intenção de escolher um parceiro manifestamente defeituoso.

Um segundo tipo é discordante e designado como "saudável x doente". Nas famílias com débeis mentais, Szondi encontrou 15-20% de casos nos quais uma pessoa saudável se casou com um parceiro doente ou defeituoso. O caso #3 sugere uma resposta para a pergunta do porquê isso acontece.

> Uma garota bem de vida, saudável em todos os aspectos (também com a audição intacta), casa-se com um homem quase surdo. A surdez deste último tem origem otosclerótica. O caráter verdadeiramente hereditário do defeito é evidente, considerando o fato de que uma de suas irmãs e um de seus irmãos mais velhos também eram surdos. Esse casamento discordante deu origem a dois filhos: o primeiro, um menino, tem problemas de audição, e permaneceu solteiro a vida toda; o segundo filho, uma menina, tinha audição normal, casou-se e hoje tem uma filha de dez anos.[4]

Szondi destaca que essa menina tem dificuldade de audição e só se comunica com os outros por leitura labial.

> Considerando esse caso trágico, é difícil não perguntar como é que uma mulher saudável, conhecendo a situação, foi se casar com um homem surdo, transmitindo, desse modo, a surdez do marido a seus filhos e netos. Contudo, é possível encontrar uma explicação a partir do estudo da árvore genealógica dessa mulher; *ela mesma, ainda que inteiramente saudável, teve um pai surdo e uma irmã surda.*[5] (1937, p. 13)

Um terceiro tipo é concordante, envolvendo parceiros que permanecem saudáveis ao longo de toda a vida, mas cujos parentes consanguíneos carregam doenças hereditárias. O caso #15 é exemplo do tipo "saudável x saudável".

[4] Na edição brasileira, p. 153.

[5] Ibidem.

> Um homem de 21 anos, metalúrgico, apaixona-se por uma garota de 23 anos. Desse casamento nasceram oito filhos, e um deles (com oito anos de idade) apresenta sintomas neuróticos e enurese, além de apresentar problemas educacionais.
>
> Existirá algum "parentesco genético" entre os parceiros? Segundo as descobertas da investigação familiar, o pai da esposa era cego, o pai e um irmão do marido tinham muito pouca visão, sendo quase cegos. Um dos quatro filhos do irmão nasceu completamente cego.[6] (1937, p. 22)

Como demonstram este e muitos outros estudos de caso, portadores heterozigóticos tendem a contrair casamento na forma discordante "saudável x doente" e na forma concordante "saudável x saudável".

III. Monogamia em série, estupro e incesto

Szondi apresenta um rico material de estudos de caso, indicando que os genes recessivos estão implícitos em situações aparentemente anormais. O caso #20 refere-se a um médico de 50 anos que se casou três vezes. Cada uma de suas esposas descendia de pais criminosos e apresentavam tendências sádicas.

> Sua primeira esposa era uma mulher inteligente, bem-humorada e muito espirituosa. Teve três filhos. O primeiro, uma menina, morreu jovem. Os dois outros, ambos meninos, foram criados de maneira muito reprovável, com a mãe frequentemente batendo neles com uma vergasta. No nono ano de casamento, ela teve um caso com um homem, que acabou por matá-la a tiros.[7] (1937, p. 44)

Mais tarde, o viúvo apaixonou-se e casou-se com uma mulher extremamente cruel. Ela maltratava seus enteados, trancando-os em um quarto e saindo para se divertir. Mais tarde eles se tornaram ladrões. Após oito anos

[6] Ibidem, p. 165.
[7] Ibidem, p. 196.

de casamento, o médico divorciou-se dessa mulher. No intervalo de dois anos ele casou-se com uma terceira esposa, que foi brutal para com os dois filhos. Eles a odiavam ainda mais do que às outras duas mães. Os filhos acabaram presos por roubo.

A fim de compreender as motivações para esse tipo de comportamento de escolha, Szondi investigou as famílias das três esposas. Na família da primeira esposa, o pai bebia muito, e uma irmã era histérica e teve duas filhas insanas. O filho de outra irmã era um criminoso convicto. Um terceiro irmão morreu de pneumonia.

Um primo da segunda esposa foi um político importante, mas foi preso por corrupção. A mãe da terceira esposa era avarenta, a irmã era uma pessoa lasciva, e o irmão foi condenado por roubo e estelionato.

O médico era uma pessoa saudável, de boa família. Seu pai morreu cedo, de câncer. A mãe era nervosa, irritadiça, sádica, e atormentava seus netos; tornou-se cartomante e vendedora de ervas. O médico não se relacionava bem com a própria mãe e saiu de casa muito cedo para casar-se. Szondi explica

> como a tragédia começou. Tal como o Édipo mítico, ele também se casou com sua "mãe", uma e outras vezes. Casou-se com a pessoa de quem tentava fugir. Enfatizamos três pontos desse caso: 1. a similaridade entre as personalidades das três esposas; 2. *a similaridade entre a personalidade das esposas e a da mãe*; 3. a criminalidade dos parentes consanguíneos de todas as três esposas, e até dos filhos.[8] (1937, p. 45)

Szondi continua analisando vários casos de estupro e, desses, o caso #25 é um exemplo. Uma menina de sete anos foi estuprada por um tio materno que, depois, manteve com ela um relacionamento sexual. O tio morava em outra cidade, bastante longe. A atração era tão forte que a menina muitas vezes fugia de casa para visitar seu tio. E fazia isso, apesar de ele bater nela com frequência e ameaçá-la de morte, caso ela revelasse o seu relacionamento.

[8] Ibidem, p. 198.

Finalmente, depois de uma discussão, ela revelou o segredo a outro tio. Szondi destaca que a menina era epiléptica e que sua epilepsia se manifestava também por meio de alguns equivalentes mentais:

> fugas compulsivas e poriomania. Seu pai também era epiléptico. A mãe deve ter sido heterozigota, já que teve uma filha epiléptica. Assim, o tio materno que cometeu o estupro deve ter sido, com grande probabilidade, também heterozigoto em relação à epilepsia.[9] (1937, p. 53)

Finalmente, Szondi reflete sobre relacionamentos incestuosos com base em materiais vindos do Instituto Correcional de Moças em Budapeste. Os dados indicam que 28% das moças não virgens tiveram relação sexual com um irmão, pai ou padrasto. O caso #27 é um exemplo que trata de um menino jovem que cresceu em um orfanato. Ele fora enviado para uma família de criação, mas retornou ao orfanato depois de provocar um incêndio. Ele tinha uma irmã todo o tempo em que esteve no orfanato, mas desconhecia a existência dela até os quinze anos. Quando soube que ela era sua gêmea, começou a procurar por ela.

No verão de 1918 ele viu uma moça saindo do instituto correcional e a reconheceu imediatamente como sua irmã. Apaixonaram-se um pelo outro, mas foram informados de que não poderiam casar-se. Ele resolveu sustentá-la, mas tinha de estabelecer-se em algum tipo de comércio. Continuaram a ver-se, com maior ou menor frequência, durante dez anos. Estiveram separados por um breve período de tempo, enquanto ele procurava trabalho. Durante a separação, ela teve um breve romance com outro homem e teve um bebê, que morreu com três meses.

O irmão voltou e tornou a juntar-se à irmã, que já havia sido liberada do instituto. Enquanto afastado, ele bebeu muito e gastou a maior parte de seu dinheiro. Ao voltar, ele adoeceu e foi cuidado pela irmã. Um desejo sexual mútuo despertou e a relação sexual começou. Eles jamais sentiram que estivessem cometendo algum pecado. Queriam casar-se, mas foram informados

[9] Ibidem, p. 209.

por um padre e por funcionários municipais de que não poderiam. Ela engravidou quatro vezes, porém só levou a termo a última gravidez. Tiveram uma menina e estavam resolvidos a legitimar seu nascimento.

Após ouvir sua história, Szondi pediu a cada um dos dois que explicasse o que o outro significava. O irmão escreveu uma longa declaração, que inclui o seguinte: "Apaixonei-me por ela à primeira vista. Senti meu sangue ferver, os beijos dela queimavam meus lábios. Naquele momento decidi que ela pertenceria a mim e a ninguém mais até a minha morte, pois Deus a criou para mim" (1937, p. 58).[10] Do mesmo modo, a irmã confessou: "Prefiro a morte a viver sem ele, já que a minha vida seria apenas sofrimento...".

IV. Incesto e genotropismo

No final de seu ensaio, Szondi testa sua teoria com respeito ao tabu do incesto. Ele concorda que o sentido varia: na biologia, o incesto significa relação sexual entre pais e filhos, irmãos e irmãs, avós e netos; em países civilizados, também é considerada incesto a união sexual com cunhados, cunhadas e sogras.

O significado do incesto em sociedades tribais varia ainda mais. Tais sociedades são organizadas em torno de um sistema totêmico. Um totem é um animal que funciona como ancestral e protetor da gente da tribo ou clã. Os descendentes do totem são considerados parentes consanguíneos, e não têm permissão para casar ou ter relações sexuais um com o outro. A organização totêmica correlaciona o incesto com a exogamia, a lei do casamento fora do clã.

Szondi toma uma ilustração usada por Freud em seu *Totem e Tabu* (1913). O exemplo vem dos aborígenes australianos, cuja sociedade é matrilinear. Suponhamos que um homem do clã canguru se casa com uma mulher do clã emu. Todos os filhos pertencerão ao clã da mãe. Consequentemente, o tabu do incesto se aplica aos filhos e sua mãe.

[10] Ibidem, p. 216.

O pai descende do clã canguru e não é considerado parente da mãe ou dos filhos. Como pertence a outro clã, ele é um estranho, um forasteiro, isento do tabu do incesto. Ele pode ter uma união sexual com sua filha e, do mesmo modo, um filho seu com uma irmã sua. Uma vez que o tabu do incesto é unilateral, as possibilidades de atividade sexual familiar são aumentadas.

Szondi argumenta que o totemismo corresponde à sua teoria genética da escolha matrimonial. Na nossa sociedade, não podemos nos casar com parentes consanguíneos, mas, efetivamente, na prática, nos casamos com parentes genéticos. Nesse sentido, os padrões maritais são unilaterais. O argumento de Szondi repousa sobre dois pressupostos. Primeiro, totem, ancestral e gene são idênticos. O totem funciona da mesma forma que a hereditariedade, definindo uma descendência comum. Segundo, o que é proibido pelo tabu é desejável. O incesto tem de ser considerado tabu, porque existe um desejo natural para isso.

Szondi transforma o exemplo de Freud em uma fórmula genética. Na organização totêmica o casamento é discordante. De modo que o homem canguru poderia ser um dominante homozigótico (AA) e a mulher emu uma homozigótica recessiva (aa). O padrão desse casamento discordante é AA x aa. Se tivessem dois filhos e duas filhas, então as crianças seriam todas heterozigóticas recessivas (Aa).

Todos os filhos carregam o gene recessivo (a) na sua carga familiar. Em função desse recessivo, os filhos são atraídos somente pela mãe e não pelo pai. Os filhos e filhas são atraídos uns pelos outros. Como a atração está no lado materno, o tabu do incesto é imposto aos membros emu.

Quais são as implicações do raciocínio de Szondi? O totemismo implica a crença do retorno do ancestral. Miticamente, na morte, a alma deixa o corpo e aguarda o momento para voltar à vida. Na concepção, a alma retorna ao corpo da mãe, já que no pensamento primitivo o papel da paternidade é desconhecido. O retorno mítico do ancestral está em conformidade com o fluxo de genes recessivos na carga familiar. Na sociedade tribal não é fácil determinar qual ancestral retornou no nascimento; do mesmo modo que é difícil para o geneticista rastrear os recessivos na família.

Na civilização, o tabu do incesto é bilateral, aplicando-se tanto à linhagem paterna como à materna. A prática do casamento atual demonstra a atração entre parentes genéticos. O casamento entre parentes genéticos é, em certo sentido, incesto genético. Assim, a civilização substitui o incesto genético pelo incesto consanguíneo. Não importa se são parentes consanguíneos ou genéticos, todo amor é incestuoso.

V. Incesto e a cosmologia da participação

As conclusões de Szondi em seu ensaio de 1937 sobre escolha matrimonial são provocativas e precisam ser examinadas à luz de pesquisas recentes. A explicação biológica comum do tabu do incesto é que a endogamia leva à manifestação de traços letais (Bischof, 1972, p. 12). Isso pressupõe que os genes recessivos sejam principalmente nocivos e que a seleção natural só atua sobre os traços manifestos no fenótipo. A explicação sociológica é que o tabu proíbe a posse de fêmeas na sociedade, promove a interação com forasteiros e constrói a família a fim de evitar o isolamento. Assim, o tabu do incesto promove a variabilidade genética e social.

Uma estimativa atual diz que todos nós carregamos de quatro a oito genes letais e, portanto, o incesto quintuplica a descendência defeituosa (Milunsky, 1977, p. 80). Esse fato é produto da genética contemporânea e não pode ser atribuído ao pensamento tipológico da sociedade tribal. Mesmo assim, não importa o tipo de sociedade; uma descendência defeituosa em si não explica a existência do tabu do incesto. Além disso, o tabu de incesto não pode ser considerado completamente universal. Pelo menos 96 sociedades permitem o incesto (Fox, 1980, p. 6). Portanto, não pode haver um horror universal ao incesto, como pensava Freud.

Do contrário, salienta Szondi, o desejo pelo incesto é um impulso natural, inato e coletivo (1956, p. 225). Seja ela matrilinear ou patrilinear, a sociedade totêmica efetivamente estimula o amor proibido por meio de várias saídas (Fox, 1980, p. 63). Violações do tabu podem tomar a forma de incesto

mágico. Entre os trobriandeses matrilineares, o incesto mágico exibe o poder do indivíduo sobre a moralidade do clã (Malinowsky, 1929, p. 512). Na sociedade tribal africana o incesto mágico significa os jovens copularem com a mãe ou com as irmãs a fim de conquistar o poder necessário para aventuras heroicas (Bischof, 1985, p. 31-32).

Assim, a relação sexual proibida coexiste com o tabu do incesto. Essa coexistência do incesto mágico e do tabu do incesto significa que o amor implica compromisso. Na civilização, o amor motiva a escolha matrimonial com base na relação de parentesco dos genes. Se não encontrarmos um parente genético para casar, então tendemos a regredir e nos fixarmos em um parente consanguíneo, por exemplo, um filho pela mãe, como na neurose. A patologia expressa uma fixação em padrões primitivos de conduta. Assim, um casamento bem-sucedido promulga um ajuste entre o desejo incestuoso genético e o consanguíneo.

Casamentos intraprimos ou entre primos são um exemplo desse tipo de ajuste. Na sociedade trobriandesa, esse tipo de casamento ocorre quando um pai, por amor, estabelece uma estabilidade permanente para seu filho. No nascimento do filho, ele arranja para que ele se case com a filha de sua irmã (Malinowsky, 1929, p. 97). Tal prática é um compromisso legal entre o amor paterno e o direito matrilinear. Szondi faz uma revisão do material de Malinowsky e observa que os casamentos intraprimos refletem uma organização socioeconômica específica, mantêm o tabu de incesto matrilinear, e não são considerados incestuosos (1956, p. 228-30).

Casamentos de primos-irmãos são contraídos regularmente no Japão e em Andhra Pradesh, um estado da Índia. Cerca de dez por cento da população contrai esse tipo de matrimônio, e a média de descendentes defeituosos fica entre seis e oito por cento (Milunsky 1977, p. 80). Entre pessoas muito religiosas, o Islã promove casamentos de primos-irmãos, especificamente entre o filho e a filha de dois irmãos. A endogamia islâmica está baseada numa antiga crença árabe de dupla descendência. As tribos do sul da Arábia descendem de um ancestral, Qahtan, e as tribos do norte da Arábia descendem de outro, Adnan (Patai, 1983, p. 216). Os machos têm de se casar dentro de sua própria

linhagem tribal e serem hostis para com os da outra. O Islã encoraja a endogamia em relação ao fratricídio.

Szondi examina a evidência de incesto dinástico no antigo Egito, Peru e Irã (1937, p. 68-69; 1956, p. 224-25). Por exemplo, o Irã teve uma longa prática de casamento entre parentes próximos. Cambíase, filho de Ciro, o Grande, casou-se com duas irmãs de sangue. Ele consultou os juízes se isso seria algo legal. Eles o informaram de que não existia nenhuma lei permitindo o incesto, mas que como rei poderia fazer o que quisesse. Assim, Cambíase sancionou a lei do incesto, definindo-o como uma obrigação religiosa (Boyce, 1982, p. 75-76). Daí em diante, uniões entre pai e filha e irmão e irmã tornaram-se comuns, e traziam recompensas celestiais. A interferência no incesto significava o castigo no inferno.

Esses esclarecimentos indicam que, quando o incesto é socialmente aceito, o sistema que o sanciona está baseado na cosmologia religiosa. Se essa justificativa aparece sob a forma de parentesco sagrado, na reencarnação ou na descendência ancestral, o incesto é um meio de participação na natureza essencial do universo. Como nota Szondi, as teorias de descendência genética são relacionadas à organização sociopolítica, ao ambiente físico e à crença religiosa. As teorias da genética não são objetivas, transculturalmente ou uniformemente. Os sistemas genéticos são relativistas e participativos.

A fim de ilustrar a teoria de Szondi com maior precisão, escolhi a religião tradicional havaiana como sistema de sansão que apoia o incesto dinástico. Esse exemplo ajuda a atualizar o pensamento de Szondi.

A unidade social havaiana básica é a família estendida *(ohana)*, que incorpora tanto os parentes consanguíneos quanto os ligados por casamento. A família fica inter-relacionada por muitas gerações. Membros da mesma geração são considerados irmãos e irmãs. A família inclui até os ancestrais *(aumakua)*, que são divinos e imortais.

Os ancestrais tomam várias formas, como tubarões, lagartos, pedras ou fogo vulcânico. Essas figuras servem como totens e devem ser reverenciadas. Se forem comidos, mutilados ou despedaçados de qualquer maneira, isso

pode resultar em morte súbita. Na psiquiatria havaiana, tal morte é consequência da "alergia ao clã" (Pukui, 1972, p. 38).

A sociedade tradicional compreende uma hierarquia de famílias comuns e reais. A realeza consiste em famílias extensas que transmitem o *mana*, que é um poder humano, colorido por qualidade mística e emanado pelos deuses. No pensamento primitivo, o *mana* representa uma "herança genética" que vem dos deuses para o rei e seus descendentes (Pukui, 1972, p. 150). Casamentos reais incestuosos são uma maneira prática de preservar a transmissão do *mana*, sem diluição. Trata-se do correlato místico de homozigose do "puro-sangue".

O rei é o mediador entre os humanos e os deuses. O ritual real básico é o sacrifício humano. O rei é o sacrificador; a vítima, o transgressor, via de regra, é um concorrente ao trono. Em virtude de sua supremacia social, o rei participa da totalidade do ser. Ele corporifica a união entre o céu e a terra, fato simbolizado pelo arco-íris crescente em seu adorno de cabeça.

Não há regras claras para o acesso ao trono real. Como resultado do contínuo casamento intrafamiliar, o ranqueamento por nascimento é relativizado. Por exemplo, o rei Kamehameha, o Grande, teve 21 esposas. Seu sucessor, Liholiho, teve cinco esposas, uma das quais era sua própria irmã e duas delas tinham sido esposas de seu pai. Depois que o rei Kamehameha morreu, sua esposa favorita, Kaahumanu, tornou-se "principal oficial executivo" ao afirmar que falava por seu falecido marido (Daws, 1968, p. 56).

Tanto a conquista quanto a manutenção do poder resultam de uma luta política. Os contendores são parentes, irmãos ou irmãs. Assim, o fratricídio é a lei política básica e está baseada no sacrifício. A vítima assassinada é consagrada no altar do templo. O fratricídio também está ligado ao incesto, porque o sacrifício do irmão dá direito ao rei de se casar com sua irmã, a fim de transmitir *mana* a seu descendente "puro-sangue".

Esse padrão é bem ilustrado na história havaiana. Por exemplo, Kamehameha matou seu primo ou irmão rival Keoua a fim de ganhar o controle da ilha maior. A morte foi um sacrifício e teve três características: (1) o conflito

era inevitável; (2) expressava uma contradição inerente às relações entre parentes; e (3) expressava a ambivalência amor-ódio entre os dois rivais (Valeri, 1985, p. 163).

Padrões de incesto também aparecem nas mitologias havaianas. Um tipo, que chega a parecer um estudo de caso de Szondi, trata de irmãos e irmãs que foram criados separadamente. Eles se encontram e se apaixonam, porque veem a própria imagem no outro. Outro tipo é o de um pai que ordena que seu filho e sua filha se casem, porque são idênticos e perfeitos. Cada tipo é a expressão do incesto como a união de opostos complementares.

Todos os havaianos acreditam serem dependentes da história da criação. Segundo a história, o primeiro pai (Wakea) é associado ao céu e a primeira mãe (Papa), à terra. Deles nascem as ilhas. Um filho (Holoa) nasce prematuramente e morre. Ele é enterrado, mas brota como Taro. Nasce uma filha (Hookokuikalani). O pai casa com a filha, e ela dá à luz um filho que recebe o nome de seu irmão morto (Holoa). Ele é humano e ancestral da realeza. Por causa de sua ascendência comum, os humanos e Taro são parentes.

A filha torna-se uma linda mulher. O pai deseja dormir com ela, mas não consegue escapar do olhar da mãe. Ele cria um sistema de sacrifício que envolve a separação dos puros e impuros. As mulheres se tornam impuras e devem ser separadas dos homens quando menstruam, parem e comem. O pai visita a filha durante um período de impureza, uma ação que é tabu. Ele é descoberto pela mãe, de modo que ele se divorcia dela com raiva. Depois disso, a mãe casa com o neto e, sucessivamente, se casa com seus descendentes por cinco gerações.

O material demonstra que a religião havaiana gira em torno do fratricídio, do incesto e do sacrifício. São todos aspectos de uma cosmologia participativa. O papel do incesto na mitologia da criação fortalece a visão de que o amor incestuoso é uma necessidade coletiva humana, profundamente arraigada (Szondi, 1956, p. 224). O impulso para o incesto é de participação nos primeiros fundamentos do ser e necessariamente implica fratricídio e sacrifício, ambos motivos centrais para a teoria da religião de Szondi.

VI. Avaliação do genotropismo

O conceito de Szondi de genotropismo era, naquela época como agora, uma ideia longínqua. No entanto, tanto o ensaio sobre casamento de 1937 quanto a conferência sobre o genotropismo de 1939 foram essencialmente negligenciados. As razões aparentes para tal negligência foram o maciço esfacelamento causado pela Segunda Guerra Mundial e o abuso da genética psiquiátrica no regime nazista.

No entanto, dois breves pareceres surgiram pouco antes da guerra. Szondi enviou uma cópia de seu texto sobre a escolha matrimonial para Freud, que respondeu em uma nota enviada de Viena, em 18 de junho de 1937 (reproduzida em Szondi, 1968a, p. 57):

> Li com satisfação seu interessante trabalho, no qual realizou um estudo usando um método analítico. Não estou em posição para confirmar, na medida em que sua própria tese genética poderia ser confirmada por meio de sua investigação. O tema me é estranho. Certas objeções ao seu material são óbvias. Escolha matrimonial e escolha no amor nem sempre caminham juntas, muitas vezes a livre escolha é limitada.
>
> A experiência psicanalítica revela uma variedade adequada de condições amorosas: a ligação a um objeto de amor adquirido muito cedo e as marcas deixadas por ele; a tendência narcisista de todos; muitas vezes a parte sexual da pessoa que não amadurece (p. ex. um menino que quer ser uma menina). A relação de amor também pode exibir uma dependência negativa. Também o mais distante possível da imagem incestuosa de mãe, irmã.
>
> O fator descrito pelo senhor poderia ter desempenhado um papel, porém não o único decisivo. Peço desculpas por esses comentários pouco desenvolvidos.

A nota de Freud na verdade esclarece quatro tipos de escolha no amor: (1) incestuoso; (2) narcísico, dependente; (3) imaturo; e (4) para evitar o incesto.

Szondi ficou surpreso com o fato de Freud não ter mostrado maior abertura, pois já expressara interesse pela genética lamarckiana, por exemplo, a teoria de características adquiridas (Pongratz, 1973, p. 422). A resposta de Freud pressupõe sua conhecida ideia de que a escolha matrimonial é determinada pelas imagens estabelecidas no mundo fechado da infância, antes dos seis anos. "As pessoas às quais ele está fixado desse modo são seus pais e seus irmãos e irmãs... Todas as suas escolhas posteriores de amizade e amor seguem os traços de memória deixados por esses primeiros protótipos" (Freud, 1914, p. 243).

Além da nota de Freud, o texto de Szondi (1937) recebeu uma breve avaliação em uma publicação psicanalítica. O revisor conclui: "A demonstração, com o auxílio de árvores genealógicas, é fundamentalmente inadequada". (Grotjahn, 1939, p. 342). Essa rejeição pressupõe o fato de a psicanálise não ter uma teoria da genética, e o modelo de causalidade da primeira infância ser definitivo.

Em *Analysis of Destiny*, Szondi responde à crítica psicanalítica (1978, p. 140-50). Ele oferece amplo material de casos, demonstrando como o genotropismo influencia as escolhas matrimoniais incestuosas, bissexuais, narcisistas ativas, homossexuais passivas, de evitação do incesto e racionais. Com referência a Freud, em particular, Szondi observa que em famílias com desordens recessivas há uma alta frequência de casamentos entre parentes consanguíneos e genéticos, bem como relacionamentos amorosos incestuosos. Devido à guerra e à revolução, muitas famílias foram destroçadas, muitos irmãos e irmãs foram separados desde a primeira infância. Ele argumenta que irmãos e irmãs podem apaixonar-se uns pelos outros, caso tenham sido totalmente separados desde os três anos. Sem interação interpessoal, as imagens não podem fixar-se e guiar a escolha de amor subsequente. A atração deve ser genotrópica.

Szondi documenta o fato de filhas de grandes matemáticos, porém sem dotes matemáticos, se casarem com matemáticos ou físicos. Um freudiano argumentaria que a filha escolhe o marido à imagem do seu pai matemático. Szondi alega que a situação não é tão óbvia quanto parece.

O argumento freudiano não leva em conta a falta de habilidade matemática da filha. A incapacidade matemática não faz parte do mecanismo psíquico. Antes, a hereditariedade daria conta tanto da presença quanto da ausência de capacidade matemática na família.

Perto do fim da era da guerra, a primeira edição de *Análise do Destino* foi revisada por um biólogo. Esse volume defende o conceito de genotropismo com base em estudos familiares. Das quatro edições do livro, apenas a primeira busca na física uma analogia para o genotropismo. Szondi compara o processo do genotropismo com a radiação. "Esperamos que a 'radiação genética' encontre sua Madame Curie', que será capaz de confirmar experimentalmente essa 'coisa genotrópica' e sua emanação" (1944, p. 15). A analogia desaparece a partir da segunda edição sem qualquer explicação.

A revisora foi Monika Holzapfel-Meyer, aluna de Konrad Lorenz, etólogo pioneiro. Ela nota a analogia que Szondi faz com a física e reconhece que ele tenta encontrar padrões na hereditariedade humana que determinem a escolha do objeto. Isso contrasta com o etólogo que localiza as causas da escolha humana no comportamento animal. Ela afirma que muitos dos estudos de caso de Szondi demonstram coincidências, mais do que relacionamentos causais, e que ele trabalha primordialmente com fatores recessivos monômeros, ou seja, pares de genes únicos. Em todo caso, é impossível verificar que as condições anormais sejam transmitidas por genotropismo.

Holzapfel-Meyer admite que a pesquisa de Szondi é importante e que deveria estimular novas pesquisas. Faz, então, uma observação reveladora: "Se gêmeos idênticos, que cresceram em ambientes diferentes, se casassem com cônjuges aparentados geneticamente, em cujos parentes consanguíneos pudessem ser observadas características patológicas semelhantes, então um caso assim teria maior poder confirmatório do que muitos dos exemplos acima" (Holzapfel-Meyer, p. 1945-58). Szondi respondeu a essa crítica em detalhe (1978, p. 238-44). No entanto, lembremos que ele já havia apresentado um estudo com gêmeos provando o genotropismo, a saber, o caso que trata dos dois gêmeos que se casaram em famílias pananoides, citado acima (Szondi, 1949b, p. 12).

A acusação de Holzapfel-Meyer de que Szondi trabalha com hereditariedade recessiva monomérica não é inteiramente correta. Ao lermos a íntegra de seu trabalho descobrimos que ele aborda casos que envolvem genes recessivos dímeros e polímeros, ou seja, dois ou mais pares de genes, em particular em seus estudos sobre a epilepsia e seus equivalentes (Szondi, 1978, p. 435-89). A regra comum, que Szondi reconhece, é a de que os traços normais são conferidos de forma poligenética, mas que psicopatologias sérias tendem a exibir os clássicos padrões mendelianos de dominância e recessivos (1972, p. 76). A alegação de que os estudos de famílias de Szondi seriam mais coincidentes do que causais pressupõe um princípio de verificação derivado da causalidade linear e objetiva. Com o desenvolvimento de teoria de campo e modelos não locais e não causais da física quântico-relativista, o conceito de genotropismo se tornaria mais inteligível.

A despeito dessas resenhas iniciais, o conceito de genotropismo de Szondi foi negligenciado por aproximadamente quarenta anos. No presente, há considerável interesse por essa ideia, principalmente nas regiões europeias de fala alemã. Edith Zerbin-Rüdin recentemente reabriu a questão, fornecendo uma avaliação útil das ideias de Szondi. Afirma que os geneticistas contemporâneos confirmariam as seguintes contribuições de Szondi: (1) distúrbios psicológicos têm origem hereditária; (2) os genes recessivos influenciam as escolhas de parceiros e da vocação; (3) genes e ambientes interagem; e (4) a patogênese e a etiologia são diferenciadas (Zerbin-Rüdin, 1982, p. 318).

Ela repete a regra, como foi afirmado acima, de que os padrões mendelianos ocorrem principalmente em casos excepcionais de doença hereditária. No entanto, nem todos os distúrbios podem ser atribuídos a genes recessivos, tais como a doença de Huntingdon, que deriva de um único gene dominante. Sua principal crítica é a de que os geneticistas não falam mais de uma luta de genes na concepção. Pensar numa "luta ancestral" desse tipo seria personalizar os genes. Os recessivos são latentes, não por terem sido conquistados por dominantes, mas porque são mais fracos e requerem uma dosagem dupla para se tornarem manifestos.

Embora ela reconheça a influência dos genes recessivos no comportamento de escolha, a natureza desse fato precisa ser explorada com mais pesquisas. Zerbin-Rüdin acredita ser impossível verificar objetivamente que parceiros saudáveis se escolhem com base em genes letais. Mesmo que os recessivos efetivamente influenciem as escolhas do parceiro e da vocação, nesse caso eles não seriam inteiramente latentes. Não obstante, ela admite que seria bom conscientizar-nos de nossa herança genética.

Como resposta, devemos levantar a seguinte questão: por que deveríamos tomar consciência de nossa herança genética? Não seria porque existem padrões genéticos reais que, embora não sejam totalmente objetivos ou verificáveis, evidenciam correlações significativas? Não seria o significado do genotropismo relacional, em vez de precisamente causal?

Como exemplo, submeto o seguinte caso, tomado de minha própria experiência docente: em 1980, uma jovem de dezoito anos, caloura matriculada em uma de minhas classes. Seu irmão, aluno veterano de 21 anos, sofria de fibrose cística, mas ela não era cística. Ela me relatou que a irmã de sua mãe se casara com um irmão de seu pai. Eles tinham plena consciência da presença de fibrose cística na família de seus irmãos. Tiveram duas filhas que não eram císticas. Acreditando não serem portadores, e que haviam escapado do destino familiar, tiveram uma terceira filha, uma menina, diagnosticada como cística com nove semanas de idade.

Embora esses pais não fossem parentes consanguíneos, eram, na verdade, parentes genéticos. A fibrose cística é uma doença genética recessiva autossômica, comum em populações caucasianas. Podemos não ser capazes de provar objetivamente que os genes císticos causaram esse casamento. No entanto, os genes císticos constituem o fator comum entre os pais, seu irmão e irmã, sua filha e sobrinho. Esse casamento é de fato genotrópico, e os pais têm de viver com o sofrimento provocado por essa doença e com esse fato – o conhecimento de que já seriam portadores devido ao parentesco dos seus irmãos.

Zerbin-Rüdin sugere que se os recessivos influenciam a escolha, então não seriam inteiramente latentes. Essa ideia levanta a possibilidade de

uma variação genética com respeito ao grau de penetração do fenótipo. Ao discutir a carga genética, Dobzhanski fala de recessivos incompletos, genes intermediários, semidominantes e dominantes incompletos (1970, p. 124). Isso implica que a informação genética pode ser transmitida num nível intermediário, que não é nem recessivo nem dominante. A maior parte das variações ocorre em distúrbios dominantes herdados, mas pode ser encontrada entre os recessivos (Milunski, 1977, p. 65). Por exemplo, a fibrose cística pode variar entre irmãos. Outro exemplo é a doença de Wilson, que é recessiva autossômica e pula gerações, passando de avós para netos (Jarvik, 1976, p. 9).

As investigações correntes sobre a epilepsia pós-traumática indicam a existência de genes limítrofes (Niedermeyer, 1984, p. 112). Suponhamos que duas pessoas da mesma idade tenham sofrido um trauma na cabeça, mas apenas uma delas adquira a epilepsia. A vítima deve ser um portador de genes que atingiram um limiar para que possam ter penetrado no fenótipo. Quando o trauma se dá por abuso de cônjuge, como muitas vezes é o caso, o gene epiléptico pode até ter estado implícito na escolha matrimonial. Esta e as ilustrações acima sugerem que o genotropismo é uma função limítrofe; certos genes precisam atingir um nível apropriado para que possam ativar o comportamento de escolha, sejam eles recessivos ou dominantes.

A ênfase na variabilidade também é consistente em algumas das mudanças no próprio pensamento de Szondi. Ele atualizou sua teoria genética em uma série de conferências realizadas no final da sua carreira (1972, p. 73-89). A ideia de luta primordial entre genes, à qual Zerbin-Rüdin faz objeções, desaparece. Isso se deve ao fato de Szondi frequentemente referir-se ao ancestral no sentido metafórico. Assim, o conceito de genotropismo não depende da imagem da luta ancestral. A imagem do ancestral pode servir para simbolizar a recombinação dos genes na concepção, em vez de denotar uma luta real, em sentido categórico.

A mesma série de conferências dá provas de uma mudança na própria definição de genotropismo. "Denomina-se genotropismo o efeito dos genes que consiste na atração entre dois indivíduos que possuem, em sua herança

genética, genes idênticos ou aparentados, ou seja, homologias" (Szondi, 1972, p. 73). Essa definição significa que o genotropismo não se limita aos recessivos. Szondi continua, acrescentando duas definições variantes. Uma é o citogenotropismo, que é a atração de genes homólogos em cromossomos idênticos das células (1972, p. 80). O outro é o psicogenotropismo, uma atração entre duas pessoas. Do mesmo modo, no final de sua vida, Szondi interpreta o genotropismo como um poder de atração entre portadores de fatores genéticos iguais ou similares (1980, p. 105). Ele apoia essa definição com base nos termos globais existentes para amor na maioria dos idiomas, implicando que a maioria das pessoas que se apaixonam são essencialmente idênticas ou têm parentesco umas com as outras.

No todo, o genotropismo engloba padrões de atração ao nível microscópico dos genes, cromossomos e células, bem como ao macroscópico da interação psicológica. Assim, o genotropismo é uma função da organização hierárquica do organismo que abrange processos de atração de várias camadas. Porque o organismo hierárquico contém níveis de complexidade, o genotropismo não pode ser reduzido a um simples modelo causal e linear. O genotropismo ativa determinados relacionamentos, dependendo do limiar de funcionamento particular do organismo.

A definição amplificada de genotropismo dialoga melhor com as novas descobertas genéticas, recomendadas por Zerbin-Rüdin. Por exemplo, desde que Franz Kallmann começou suas investigações pioneiras, a evidência para a hereditariedade maníaco-depressiva aponta para um único gene dominante como causa (1953, p. 142). Mais recentemente, George Winokur constatou que a depressão é mais comum entre as mulheres do que entre os homens (1975, p. 14-18). O início precoce em mulheres, que se tornam deprimidas antes dos 40 anos, revela alto grau de alcoolismo entre seus parentes homens, bem como um aumento da ocorrência de depressão entre suas parentes do sexo feminino em relação aos parentes masculinos. Quando o homem é acometido pela depressão tardiamente, depois dos 40 anos, a depressão está distribuída igualmente entre os parentes masculinos e femininos, sendo o alcoolismo menos frequente entre parentes masculinos.

Winokur levanta a possibilidade, porém sem comprová-la, de que a depressão precoce entre as mulheres pode ser ligada ao sexo. Assim, o gene para a depressão precoce poderia estar localizado no cromossomo X. Como as mulheres herdam dois cromossomos X, seriam mais suscetíveis à depressão. Winokur também relata o fato estabelecido de que o gene para o daltonismo verde-vermelho ocupa o cromossomo X (1975, p. 14). Por outro lado, suas evidências sobre a depressão tardia deslocam a transmissão associada ao sexo para a transmissão dominante autossômica. Embora o trabalho de Winokur não reclame uma causalidade conclusiva, a demonstração da correlação entre mulheres deprimidas e homens alcoólicos na mesma família implica atração genotrópica.

O conhecido estudo da Velha Ordem Amish, no condado de Lancaster, na Pensilvânia, fornece evidências de um único gene dominante para a depressão no cromossomo 11 (Egeland et al., 1988, p. 64). O estudo apoia a visão de dominância autossômica e penetração do gene aos trinta anos ou mais. A elevada incidência de depressão nas famílias Amish é reforçada pela endogamia, segundo a qual o casamento deve ocorrer dentro da comunidade Amish. Dos 1.850 casais no Condado de Lancaster, todos com exceção de três eram parentes (Hostettler, 1980, p. 321). Cerca de 250 casais eram primos em segundo grau.

Esses achados cumulativos podem ser comparados a um dos estudos de caso de Szondi, que trata do incesto como uma forma de depressão (1980, p. 269-77). O paciente é um trabalhador braçal de 36 anos, em cuja família o incesto existe em três gerações. Seu pai, um tio paterno e o avô paterno foram presos por abuso sexual. O paciente cometeu incesto com suas três irmãs e sua própria filha, entre os onze e os quinze anos dela. Seu abuso sexual foi complementado por perversões orais e era, de modo geral, cometido sob a influência do álcool.

O paciente é alcoólico e viciado em drogas, como o são seu avô paterno, sua irmã, seu irmão e sua filha. Sua esposa tem quatro parentas que foram abusadas sexualmente pelo pai. A família da mãe tem cinco membros com

daltonismo verde-vermelho, especificamente o avô materno, o irmão do paciente, dois primos maternos e o próprio paciente.

Os casamentos da mãe e do paciente são genotrópicos. Alguns dos fatores implícitos são o daltonismo verde-vermelho, o alcoolismo e a depressão. Como indicado acima, esses são atualmente compreendidos como um agrupamento de hereditariedades dominantes ligadas ao sexo. Assim, ao ampliar a definição de genotropismo para além da recessividade, atribui-se uma coerência maior aos novos achados e aos próprios estudos de caso de Szondi. Genotropismo é uma função de atração baseada no conjunto de genes familiares. É responsável pelas escolhas individuais e pelos padrões de atração que podem ser rastreados na família multigeracional.

VII. Genotropismo e identidade genética

Uma das intenções de Szondi ao propor o conceito de genotropismo era desenvolver as implicações psicológicas da genética clássica de Mendel e Johannsen. Quarenta anos após o seu surgimento, o biólogo alemão Wolfgang Wickler observou que o conceito de genotropismo tem um papel significativo na história da genética. Nessa história, a teoria de seleção natural, em particular aquela desenvolvida pelo trabalho de R. Fisher (1930) e J. Haldane (1932) até a de W. D. Hamilton (1964), que levou à sociobiologia (Wilson, 1975), por um lado, e ao conceito de identidade genética, de outro (Dawkins, 1976). O genotropismo antecipou este último.

Segundo Wickler, identidade genética significa "que, para compreender a teoria da seleção natural corretamente, temos de ver os genes como manipuladores do comportamento dos indivíduos e, em última análise, beneficiando-se disso" (1979, p. 433). No mesmo contexto, Wickler continua dizendo o seguinte:

> Bem versado em genética, Szondi examinou, cuidadosamente, centenas de famílias de indivíduos mentalmente anormais, tendo chegado, por fim, à teoria do "genotropismo" (1944), afirmando que genes

> semelhantes, por descendência comum, habitam diferentes indivíduos, induzindo-os, entre outras coisas, a cooperarem entre si.

Qual é a relação entre genotropismo e identidade genética? W. D. Hamilton alega que os genes podem levar à percepção de genes semelhantes em outros organismos. Isso envolve um processo conhecido como "acasalamento associativo" e é definido como "atração entre semelhantes com objetivo de cooperação..." (Hamilton, 1964, p. 25). As pessoas podem ser atraídas por semelhantes visando a benefícios, e por não semelhantes a efeitos socialmente negativos. Atrações benéficas trazem vantagem seletiva e, entre os animais mais evoluídos, envolvem a discriminação baseada na familiaridade íntima.

Ao desenvolver o conceito de identidade genética com base na obra de Hamilton, Richard Dawkins argumenta que os genes facilitam sua própria sobrevivência (1976). Ele diz que o indivíduo é a unidade básica da evolução e se opõe ao assim chamado argumento de "para o bem da espécie" da sociobiologia. Os genes se agrupam por si mesmos para formar agregados, porque a seleção natural favorece os genes que cooperam uns com os outros. Os genes criam padrões de atração entre indivíduos a fim de promover seus próprios interesses. Para induzir a atração, os genes precisam produzir efeitos múltiplos, tanto conferir um traço específico como criar uma tendência para ser altruísta em relação àqueles que são seus portadores.

Dawkins ilustra o papel dos efeitos múltiplos com a ideia do "efeito do altruísmo da barba verde" (1976, p. 76). Suponha que um gene faz com que uma barba verde cresça em determinadas pessoas. O mesmo gene também cria uma tendência para ser gentil com pessoas de barba verde. Assim, o gene prospera por meio do reconhecimento recíproco de cópias de si mesmo.

Onde é que os genes podem reconhecer cópias de si mesmos? A resposta é entre parentes. É mais provável que parentes compartilhem dos genes iguais ou semelhantes, em comparação com o resto da população. Traços conferidos geneticamente se desenvolvem em indivíduos que vivem no mesmo grupo de parentesco. A seleção por parentesco é uma forma especial de seleção genética. Essa é uma categoria mais ampla e mais inclusiva, que abrange tanto os

parentes próximos quanto os distantes. Lembremo-nos de que os estudos de caso de Szondi demonstram a cooperação de genes similares e idênticos nas famílias, indicando que o genotropismo é uma função da seleção genética.

A analogia de Dawkins para a identidade genética, o "efeito da barba verde", é muito benigna. E se a analogia fosse estabelecida com um gene letal, como o da fibrose cística? Estima-se que um em cada dezesseis indo-europeus brancos é um portador (Harris e Super, 1987, p. 13). Uma frequência assim tão elevada pressupõe a existência de uma vantagem heterozigótica para os portadores. Especialistas teorizam que o gene cístico, em dosagem única, confere uma resistência ampliada à gripe e, possivelmente, à cólera (Harris e Super, 1987, p. 74). Essa vantagem fornece outro exemplo de seleção de equilíbrio heterótico como função da identidade genética.

A observação de Wickler, mencionada acima, significa que é possível traçar uma linha histórica dos pioneiros da teoria genética com a seleção natural, passando por Szondi, depois por Hamilton e, finalmente, chegar a Dawkins. Essa linha de pensamento se desvia do argumento comum de que a sociobiologia é a consumação da teoria da seleção natural, um argumento que pressupõe que o "bem da espécie" seria o objetivo da evolução. Tomadas em conjunto, as obras combinadas de Szondi e Dawkins demonstram que o "bem do indivíduo" é um objetivo natural da evolução.

Essa interpretação é sustentada por Rainer Knussmann, que fez a primeira referência construtiva ao genotropismo na literatura pós-guerra (1965, p. 44). Na nota de rodapé de número oito de seu artigo sobre a escolha de parceiros, ele classifica o genotropismo como um tipo de seleção individual, endógeno e autogenético. Contudo, ele não desenvolve sua conexão, mas o *insight* de Knussmann implica o genotropismo proveniente do desenvolvimento inato do indivíduo e opera entre genes aparentados.

A comparação que Wickler faz entre genotropismo e identidade genética é essencialmente correta, mas desaba em um ponto. A compreensão de Dawkins da identidade genética é reducionista; ele descreve os genes como entidades, mediante as quais infere o comportamento do organismo todo (Sheldrake, 1988, p. 84-87). A fim de dar conta do todo, Dawkins propõe um

assim chamado programa genético como um termo mediador. O problema é que a inteireza essencial do organismo não é redutível às partes. Dawkins confunde a natureza hierárquica do organismo.

Concluindo, o genotropismo é válido, mas é um conceito relacional. Ele funciona como a identidade genética ao considerar as relações estabelecidas entre os parentes genéticos. O genotropismo pressupõe que a realidade é fundamentalmente inteira, que essa inteireza permeia todas as regiões de espaço-tempo, que entidades como os genes se derivam de relacionamentos, e que a atração é um processo de participação mútua. À medida que os genes facilitam sua própria sobrevivência, por meio da criação de relacionamentos, eles ativam a participação a níveis apropriados de limiar. Como o genotropismo acarreta heterose e seleção equilibradora, envolve um conceito hierárquico multinível de relacionamento dentro de uma cosmologia participatória.

2. *Estruturas do cérebro animal*

I. Genes e pulsões

O conceito de genotropismo implica o fato de os genes influenciarem o comportamento humano de escolha. Mesmo que possam ser identificados como entidades, os genes existem em grupos porque a evolução favorece a cooperação. Dentro dos grupos de genes é possível detectar necessidades específicas que funcionam como mecanismos de triagem e seleção. As necessidades são os princípios intermediários entre os genes e o comportamento. De modo semelhante, as necessidades também não são entidades singulares; elas também existem em grupos. As necessidades coexistem umas com as outras em relacionamentos. Na verdade, tanto as necessidades quanto os genes têm natureza relacional.

No sistema de Szondi cada necessidade compreende uma polaridade de tendências positiva e negativa. As necessidades também se agrupam em polaridades a fim de formar conjuntos maiores chamados pulsões instintivas. A pulsão instintiva é uma síntese de necessidades conceitualmente distinguíveis. Em conjunto, tendências, necessidades e pulsões formam constelações de todo padronizadas.

As pulsões são relativamente independentes, e podem induzir a tipos de comportamento correspondentes. São virtualmente não históricas, no sentido de haverem atingido uma estabilidade evolutiva. As pulsões são como os hábitos na tradição darwiniana, a saber, padrões repetidos que são constantes, porém não rigidamente fixados (Sheldrake, 1988, p. 13). Como fica claro na literatura alemã, as pulsões instintivas *(Trieb)* devem ser diferenciadas de instintos *(Instinkt)*. Os instintos pertencem aos animais; as pulsões, aos humanos.

Os instintos são egocêntricos, estereotipados, e padrões de comportamento geneticamente programados.

A ideia de pulsões instintivas é familiar aos teóricos mais antigos, de orientação biológica, tendo sido substituída por conceitos equivalentes em algumas escolas de pensamento contemporâneo. Por exemplo, os psicólogos que empregam a teoria do aprendizado preferem termos como "reforçadores primários" ou "motivação", e estudantes do comportamento animal falam de "energias de ações específicas". Seja qual for o termo, o significado permanece o mesmo.

O equivalente filosófico da pulsão é o conceito do ato, como desenvolvido particularmente no processo do pensamento (Langer, 1967, p. 275, 291, 300). O ato é um todo indivisível, cuja potencialidade é o impulso. As relações entre os atos são internas. Os atos têm um crescimento rítmico de energia, uma consumação, e uma fase de conclusão. Os atos são relacionais, motivacionais e rítmicos. O mesmo pode ser dito das pulsões, cujas potencialidades são as necessidades e as tendências.

De acordo com o pensamento evolutivo, a natureza é um campo de mudança e uma totalidade fundamental e inseparável, em todos os níveis. A diferença entre pulsão e instinto pressupõe o fato de a natureza consistir em uma hierarquia; trata-se de estruturas de atividade em seus respectivos níveis, em um universo inter-relacionado e inseparável. Quanto mais baixo o animal estiver situado na hierarquia, tanto mais ele será estrita e instintivamente controlado pela informação genética. A humanidade ocupa a posição mais alta, sendo influenciada pelas pulsões, mais sujeitas ao aprendizado e a traumas, assim como menos estereotipada. No entanto, as pulsões correspondem aos instintos no sentido de compartilharem mecanismos semelhantes. Quando humanos e animais têm a mesma ligação genética obtém-se uma homologia.

Szondi concebeu um sistema com quatro pulsões. O formato da teoria das pulsões ocorreu-lhe em um sonho, em algum momento entre 1936 e 1938, em Budapeste. Tendo trabalhado com material de natureza pulsional e instintiva por muitos anos, o sonho clarificou a organização harmônica e dialética do sistema. Em 1939, sistematizou a teoria das pulsões. Esta seria apresentada em

Análise do Destino[1] (1944), *Experimental Diagnosis of Drives*[2] (1960), *The Disintegrated Drive*[3] (1980) e outros.

A pulsão é um todo sintético, compreendendo as respectivas necessidades e tendências herdadas. Uma tendência é determinada por um gene ou genes recebidos ou da mãe ou do pai, sendo uma necessidade proveniente dos genes de ambos os pais. Cada pulsão deve ter ao menos quatro genes, no mínimo. No entanto, é mais provável que a fonte das pulsões seja poligênica, pelo fato de as pulsões terem evoluído como sistemas equilibradores normais, orientados para a sobrevivência.

As quatro pulsões szondianas são (1) do contato, (2) sexual, (3) paroxística, e (4) do ego. Elas estão implícitas nos seus respectivos transtornos psiquiátricos e equivalentes: (1) maníaco-depressivo, (2) distúrbio sexual, (3) epilepsia e histeria, e (4) esquizofrenia, respectivamente.

Ao localizar os transtornos mentais nas pulsões biológicas, Szondi apresenta a doença como desarmonia das necessidades básicas. Cada pulsão produz um *continuum* de comportamento normal e anormal. Cada pulsão tem uma manifestação correspondente na infância e se enquadra em uma tipologia caractereológica específica. Em tempos de crise, as pulsões podem cindir-se e desestabilizar, provocando tensão e conflito no organismo. A função geral da psicopatologia é promover a resolução de conflitos inconscientes por meio de canais anormais (Szondi, 1952, p. 27).

II. A PULSÃO DO CONTATO

A primeira pessoa a investigar o comportamento animal como fonte de dados para entender a conduta humana foi o psicanalista húngaro Imre Hermann. Ele observou que macacos infantis permanecem agarrados ao corpo de sua mãe e tocam o próprio corpo durante os primeiros meses de vida

[1] *Schicksalsanalyse* [Análise do Destino].

[2] *Experimentelle Triebdiagnóstik* [Diagnóstico Experimental das Pulsões].

[3] *Die Triebentmischten* [Pulsões Desintegradas].

extrauterina. Esses padrões de comportamento observados tinham dois aspectos. Um era o da erotogeneidade da mão, e outro era o de uma união dual mãe-filho (Hermann, 1936, 349).

Hermann também observou um reflexo de bebês humanos agarrarem com as mãos. Esse reflexo permite que eles segurem objetos firmemente. Ele levantou a hipótese de que os seres humanos herdaram esse reflexo de agarrar de seus ancestrais primatas. Ao nascer, durante o período pré e pós-natal, mãe e filho compartilham uma união dual. Quando a criança se sente ameaçada, agarra-se à mãe buscando segurança.

Hermann seguiu Freud ao interpretar tais dados como de natureza sexual, mas Szondi os considerou de forma diversa, contribuindo com um conceito seminal. Szondi concebeu os padrões de agarramento como um sistema independente denominado pulsão de contato. O reflexo do agarramento é ligação genética comum entre homens e animais que torna o contato homólogo. A pulsão de contato pode ser definida como a pulsão que visa estabelecer e conservar relacionamentos.

O comportamento de contato começa com o recém-nascido procurando e encontrando o seio materno durante seu primeiro ano de vida. À medida que o bebê vai tomando consciência da natureza do seu relacionamento com a mãe, geralmente depois do primeiro ano, o reflexo de agarrar nas mãos dela começa a diminuir. Gradativamente, a criança se separa da mãe, procurando e encontrando novos objetos e relacionamentos no meio ambiente. Esse ritmo se desdobra ao longo de toda a vida. Das quatro pulsões, essa é básica, porque nós vivemos nos relacionando.

A pulsão do contato compreende duas necessidades. Uma é a necessidade de ligação, e no sistema diagnóstico de Szondi é designada como fator "m". Essa necessidade tem de ser satisfeita, inicialmente, com a mãe, com outros membros da família, e depois com amigos. A necessidade de ligação contém duas tendências polares, uma na direção da união, outra da separação. A necessidade de ligação é satisfeita pelo ritmo de unir-se e ficar só. O contato-união é a tendência biológica por trás da fase oral da psicanálise, e o contato-separação está por trás do impulso para a solidão.

A outra necessidade é a de busca e aquisição de objetos, denominada fator "d". Para que possa se desenvolver, a criança precisa ir além de seus pais e adquirir novos relacionamentos. Essa necessidade de aquisição engloba duas tendências, uma para sair em busca e outra para o apego. O contato-busca envolve mudança e abertura para o novo, e o contato-apego indica controle ou apreciação do passado. A fase na psicanálise da analidade expressa a tendência ao apego.

A experiência interpessoal normal tem um fluxo com um padrão rítmico de aquisição e apego. As relações são buscadas e estabelecidas, renovadas, expandidas, ou superadas. Durante a infância, as fases oral e anal não produzem prazer erótico, como Freud enfatizou, mas simplesmente expressam as limitações da infância (Szondi, 1960, p. 188). O contato-busca e o contato-união também estão subjacentes ao sorriso, que todo bebê dá como resposta à configuração da fronte, do nariz e dos olhos em movimento da mãe (Spitz, 1965, p. 89-91). Como os bebês que nascem cegos e surdos também sorriem, o impulso para o sorriso é decorrente mais da presença do contato da mãe do que de um estímulo puramente sensorial.

Conclusões derivadas de estudos com animais, publicadas principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, revelam a existência da pulsão do contato, apesar de o nome de Szondi ser frequentemente omitido. Por exemplo, Konrad Lorenz constatou que entre os animais, a personalidade emerge quando dois indivíduos participam da vida um do outro, principalmente no cuidado parental dos filhotes (1966, p. 138). Seu aluno Irenaeus Eibl-Eibesfeldt confirmou a pulsão para estabelecer e manter relacionamentos com base no contato-busca neonatal de segurança e cuidado parental (1974, p. 128). A pulsão do contato também é afirmada no argumento neodarwiniano de que as mulheres selecionam como parceiros aqueles homens que serão bons provedores, ou seja, que procriarão e criarão seus filhos.

A teoria neofreudiana enfatiza o papel dos objetos e dos fenômenos transicionais na primeira infância. O objeto de transição é uma coisa, como um urso de pelúcia, que serve como extensão do seio materno durante as fases de separação (Winnicott, 1951). O objeto cria uma ponte imaginária entre

o interior e o exterior, permitindo que a criança explore seu meio ambiente e, ainda, sinta-se ligada à mãe. O fenômeno transicional é um ritual, como a história contada na hora de dormir, que serve de ponte entre vigília e sono, ou, na mente do bebê, entre viver e morrer.

Os objetos e fenômenos transicionais são certamente reais, como qualquer pai ou mãe pode atestar, e o conceito de pulsão de contato os situa na natureza biológica. Constituem mecanismos evolutivos estáveis que facilitam o desenvolvimento do contato do organismo. Os fenômenos transicionais ilustram o fato de a simbolização ser uma função biológica, por meio da qual o ritual estabelece um equilíbrio entre domínios separados.

Szondi descobriu que a pulsão de contato está implícita em um grande número de patologias, a saber, a depressão, a adição, e os distúrbios correlatos. Enquanto na psicologia americana a mania e a depressão são definidas como distúrbios afetivos, Szondi as trata como humor. A diferença é que o afeto tem um objeto, um alvo. Os afetos são organizados como ações dirigidas para objetos; têm intencionalidade. O humor é um estado de ser sem objeto ou intencionalidade. Como a experiência humana é relacional, o humor expressa o estado relacional de alguém, o seu estar no mundo.

Os sintomas da mania são bem conhecidos: inquietação, hiperatividade, insônia, e assim por diante. A personalidade maníaca busca ligar-se, mas a busca se torna fútil. A hiperatividade oculta uma busca por um relacionamento perfeito, uma presença materna, frequentemente acompanhada por fases de elação de tirar o fôlego, mas seguida de uma sensação de fracasso, que pode resultar em morte.

Em contraste, o depressivo encontrou um objeto ou relacionamento, mas ele foi perdido, talvez em razão de um desapontamento ou da morte. Incapaz de adquirir um novo objeto, o depressivo permanece apegado ao objeto ou relacionamento perdido. A depressão é, essencialmente, um apego fútil, e é isso que evoca a ambivalência que lhe é característica. A depressão é polar no sentido de que é uma defesa contra a mania; da mesma forma que a mania defende da depressão.

Os dois aspectos básicos da pulsão do contato esclarecem alguns tipos correspondentes de escolha matrimonial. Os depressivos podem ser atraídos um para o outro, bem como para personalidades maníacas e sádicas (Szondi, 1956, p. 239). Os parceiros sádicos podem ser alcoólicos. O alcoolismo é classificado aqui como um distúrbio do contato, que faz com que o indivíduo necessite de uma união dual inquebrantável com a mãe. Ironicamente, uma filha abstêmia de um epiléptico pode escolher um cônjuge que bebe; ou o parceiro escolhido pode tornar-se alcoólatra enquanto estiver casado com uma abstêmia (Szondi, 1936a, p. 519-20). Do mesmo modo, personalidades maníacas casam-se umas com as outras, com tipos depressivos ou hermafroditas. Esses padrões são exemplos de genotropismo, e podem ser classificados como formas de exogamia psicológica, isto é, casar com um parente genético como uma alternativa para o incesto.

Finalmente, a ideia da pulsão do contato também traz o debate sobre o incesto. Embora o tabu do incesto não seja estritamente universal, não há espécie na natureza que se entregue à endogamia regularmente (Bischof, 1972, p. 16-17). A evitação do incesto geralmente se dá entre animais que vivem ligações e reconhecem um ao outro como indivíduos. O comportamento rotineiro de ligação evoca um temor ao incesto e uma inclinação para a exogamia. O contato-ligação tende a gerar contato-busca. Em contraste, o desejo do incesto tem origem na pulsão sexual e envolve um impulso para a fusão ou identificação.

III. A PULSÃO SEXUAL

O contato deve ser distinguido da sexualidade, mesmo que a psicanálise discorde disso. Szondi atribui prioridade ao contato, argumentando que um relacionamento tem de ser estabelecido antes que a sexualidade possa ser experienciada. Isso faz um paralelo com o fato de que no reino animal a sexualidade sustenta, porém não cria ligações. A pulsão do contato estabelece relacionamentos, os quais são reafirmados, de tempos em tempos, pela união sexual.

Szondi reconhece duas necessidades na pulsão sexual. Uma, denominada *eros*, é a necessidade de amor, ternura, feminilidade. É designada como fator "h". A necessidade é satisfeita positivamente em um relacionamento amoroso com outra pessoa, e, negativamente, no coletivo. A outra necessidade é a de agressão e envolve dominação, ação muscular, masculinidade. Designada como fator "s", ela é o impulso para controlar outra pessoa ou para manipular a si mesmo.

Szondi enfatiza que a experiência sexual normal combina as necessidades erótica e agressiva. A união psicológica pressupõe a ligação biológica entre o sexo e a agressão, verificável na neurologia (MacLean, 1973, p. 17). A mesma conexão foi feita em estudos de animais, com a exceção de Lorenz (1936), que tende a confundir o significado da agressão, por vezes chamando-a de maléfica e, outras vezes, de boa ou de afirmação da vida (Szondi, 1980, p. 117-21).

As várias patologias sexuais são muito conhecidas. Algumas perturbações de *eros* são homossexualidade, hermafroditismo, travestismo e erotomania. Atos de prazer são executados como substitutos do relacionamento sexual normal, muitas vezes com um alto grau de narcisismo. As escolhas matrimoniais podem revelar atração entre hermafroditas, homossexuais invertidos, ou sádicos.

As perturbações de agressão não são especialmente sádicas ou masoquistas. O sadismo é a crueldade em relação a outra pessoa pelo próprio prazer, e o masoquismo é o sadismo dirigido contra a própria pessoa. A etiologia do sadismo pode incluir um aspecto traumático significativo, como o abuso dos filhos pelos pais. Sádicos e masoquistas podem ser atraídos um para o outro nas escolhas matrimoniais. A atração pode ser condicionada pela pressão familiar. Na linhagem familiar, sadomasoquistas podem coexistir com homossexuais, assassinos passionais, e paranoicos. (Szondi, 1963a, p. 319).

IV. O PADRÃO PAROXÍSTICO

Os seres humanos compartilham com os animais a capacidade de se assustar. Todo ser humano e todo animal são suscetíveis de ter um ataque como resposta a estímulo ou irritação epileptogênicos (Niedermeyer, 1984, p.112).

Essa ligação genética comum é pressuposta no tratamento eletroconvulsivo. O ataque é uma defesa contra o perigo. Nos animais as ameaças são externas, mas nos humanos elas são tanto externas quanto internas.

Algumas defesas animais básicas são (1) o reflexo de fingir-se de morto (*Totstell-Reflex*), (2) perturbações motoras, e (3) mudança de cor ou mimetismo. As defesas humanas correspondentes são (1) epilepsia como substituto da morte, (2) movimentos motores histéricos, e (3) empalidecer ou enrubescer (Szondi, 1960, p. 102).

Essas defesas não constituem uma pulsão instintiva como tal, mas se assemelham a pulsões. O ataque gera emoções primitivas que são cíclicas e intencionais. As emoções servem para preservar a integridade do organismo e, portanto, têm uma intenção moral. Como as defesas servem para a sobrevivência, os afetos moralmente intencionais atingiram estabilidade evolutiva.

A fim de identificar essa ação defensiva semelhante à pulsão, Szondi adota o termo clássico paroxismo. Ele está associado a condições clínicas como febre e taquicardia. Em se tratando de um padrão hereditário, o fator paroxístico inclui as seguintes fases: (1) acumulação de emoção reprimida, (2) ataque explosivo, e (3) reparação.

O conceito de paroxismo está no centro da teoria da religião e é uma das contribuições de Szondi com maior alcance. O padrão paroxístico é apresentado em termos bíblicos nas figuras de Caim e Abel, empregadas como metáforas. A metáfora tem aqui uma definição linguística. Ela deriva da preposição grega *meta* (com, depois) e o verbo *phoreo* (imagem, semelhança). Assim, a metáfora é uma imagem que ressalta o significado de um objeto.

O padrão paroxístico consiste em duas necessidades. Uma é de vingança ou reparação, denominada fator "e". As duas tendências são as de Caim e Abel. A tendência Caim engloba ira e raiva, inveja e ciúme, ódio e vingança. Estes são reprimidos e descarregados nos ataques. Como os afetos de Caim têm uma intencionalidade, podem levar até a morte.

A tendência Abel inclui amor e coragem, alegria e desejo, paixão e compaixão. A diferença entre as emoções de Caim e de Abel é quantitativa, as primeiras sendo cruas, as últimas refinadas. As emoções de Abel podem ser

descarregadas em estados de choque, mas visam solucionar a tendência Caim e fazer a reparação.

A outra necessidade paroxística é a de amor, reconhecimento ou autoestima. Ela é denominada fator "hy". A tendência negativa é o impulso para esconder o rosto durante eventos de choque. Essa ocultação pode ser por meio do enrubescimento, ou do empalidecimento, ou do sentimento de vergonha, culpa ou ansiedade. A tendência positiva é uma autoafirmação, uma luta pelo legítimo sentimento de valor próprio. Essas tendências coatuam com as de Caim e de Abel, na medida em que um assassino pode levar o sentido de valor próprio ao exibicionismo extremo e depois ser tomado pela ansiedade ou culpa. A partir do remorso, Abel se move no sentido da reparação.

O padrão paroxístico produz um amplo leque de comportamentos caracterizados por ataque. Em um extremo da escala fica a epilepsia, e no outro, a histeria. O epiléptico sofre a necessidade de vingar ou, em casos extremos, de matar, mas, em vez de matar, ele tem um ataque como substituto. O histérico sofre a necessidade de ser amado e busca satisfazer essa necessidade colocando para fora defesas animais. Tanto a epilepsia quanto a histeria têm vários equivalentes, os quais serão discutidos mais amplamente nos capítulos três e seis. Um equivalente é a epilepsia e a paranoia na sintomatologia e na escolha matrimonial. Szondi acredita que há uma atração mútua entre pessoas epileptoides e paranoides, e que o casamento entre eles é muito frequente (1956, p. 239). Seus extensos estudos genealógicos documentam a origem poligênica da epilepsia por meio de alelos múltiplos que seguem um padrão recessivo.

Embora o trabalho de Szondi sobre a epilepsia tenha começado na década de 1930, ele está sendo descoberto atualmente pela psiquiatria americana (Blumer e Benson, 1982; Blumer, 1984). O *status* corrente da epilepsia na neurologia e na psiquiatria será revisado no capítulo seis. Por ora, um dos desenvolvimentos neurológicos tem a ver com a inibição recíproca entre as funções sexual e do susto no cérebro (Szondi, 1980, p. 88). Isso está em conformidade com a observação clínica de que pessoas que sofrem ataques epilépticos tendem a perder o interesse sexual e não experimentam excitação.

O paroxismo, a sexualidade e o contato coexistem como estruturas de energia do cérebro animal. Ambos, seres humanos e animais, compartilham essas funções. As três estruturas pulsionais podem ser localizadas em áreas neurais específicas, segundo o modelo corrente tripartite do cérebro, ou seja, a hierarquia do córtex cerebral: mesencéfalo, sistema límbico e tronco cerebral (MacLean, 1973). Sexualidade e paroxismo pertencem ao sistema límbico, cada um situado em área adjacente à zona olfatória arcaica. Ambos compreendem, coativamente, o tronco reptiliano e o antigo mesencéfalo mamífero.

O contato emerge no sistema límbico, mas em sua evolução ele ultrapassou o tronco reptiliano. A pulsão do contato atua em conjunto com o córtex cerebral, que é recente no mamífero. A natureza exclusivamente mamífera da pulsão do contato indica uma que exerce pressão seletiva no sentido do cuidado, da comunicação e da interioridade, na evolução. Porque o contato manifesta funções de relacionamento e comunicação, distintamente humanas, elas têm prioridade no sistema pulsional de Szondi.

V. O EGO

A evolução humana culmina na emergência do ego. Esse é o quarto sistema pulsional, e é exclusivamente humano, diferente da sexualidade, do paroxismo e do contato que tem raízes animais. Essencialmente, o ego é uma pulsão para a participação, uma pulsão para a identidade, a semelhança e a capacidade relacional na realidade social e metafísica. Enquanto as estruturas animais têm energias, o ego consiste em poder. O ego é autônomo, mas não pode ser localizado com precisão como entidade ou órgão. O ego engloba relações funcionais que centram a personalidade, toma decisões e representa a realidade social e metafísica. O ego emerge da hierarquia neuroinstintiva graças à evolução do sentimento na mente humana (Langer, 1967, p. 4).

Como os outros sistemas pulsionais, o ego é constituído por duas necessidades. Uma é a necessidade de adaptação, delimitação, posse material; é o fator "k". Por meio da satisfação dessa necessidade, o ego toma decisões,

engaja-se em testes de realidade e apropria-se da vida pelo poder de ter. Essa necessidade se configura naquilo que tradicionalmente é chamado de vontade. Suas duas tendências são introjeção e negação, que serão definidas e elaboradas no capítulo quatro.

A outra necessidade é a de expansão e espiritualidade. Denominada fator "p", é a necessidade de autotranscendência e o poder de ser. Pertence à noção tradicional de imaginação. As tendências duais são inflação e projeção, as quais também serão exploradas mais amplamente no capítulo quatro.

Ao nascer, o ego está dormente, como um todo indiferenciado, baseado na relação mãe-filho, na união dual da esfera do contato. Durante o primeiro ou segundo ano, a pulsão de participação se desdobra como projeção e contato, por exemplo, comendo, sorrindo e espelhando. O espelhamento mútuo dos rostos de mãe e filho é um meio projetivo de participação. Do mesmo modo, o objeto transicional é uma participação projetiva entre o espaço interior e o exterior, uma ponte entre si mesmo[4] e o mundo, sujeito e objeto.

Por meio da participação, o ego se desenvolve no ciclo de vida humano, alternando-se no ritmo da expansão e da contração, da imaginação e da vontade, da abstração e do realismo. O rompimento desse ritmo, como por hereditariedade, precipita a esquizofrenia. Perturbações da fase expansiva ou função "p" conduzem ao tipo paranoico, e aquelas da fase contrativa ou função "k" conduzem ao tipo catatônico. A função "k" pertence à catatonia, pois no alemão se escreve *katatonia.*

Os estudos de Szondi em genética mostraram que a esquizofrenia segue o padrão recessivo. Suas pesquisas acompanham as dos primeiros geneticistas (Kallmann, 1953, p. 151-52; Dobzhansky, 1962, p. 121). Pessoas heterozigóticas para esquizofrenia desenvolvem personalidade esquizoforme e tendem a ser atraídas umas para as outras em casamentos concordantes. As variações incluem atração recíproca entre catatônicos e paranoicos, catatônicos e histéricos, e paranoicos e epilépticos, como foi mencionado acima (Szondi, 1956, p. 239).

[4] *Self.* (N. T.)

VI. Conceitos de patologia

Atualmente, há considerável interesse no sistema pulsional de Szondi, como estrutura para a psicopatologia (Melon, 1981, p. 79). Esse interesse é particularmente proeminente em regiões da Europa de língua francesa e alemã. Desde o início do trabalho de Szondi, a principal crítica a ele apresentava as seguintes perguntas: Por que quatro pulsões, oito necessidades e dezesseis tendências? Por que não outras? No entanto, o sistema pulsional foi compreendido, desde a origem, como um mapa conceptual semelhante a um paradigma da física (Ellenberger, 1970, p. 867). Creio que a analogia com a física significa que o sistema pulsional carece de uma causalidade linear, de localizações espaço-tempo absolutas, ou do ideal de objetividade. O sistema pulsional compreende probabilidades de padrões, relatividade de componentes, e uma participação mútua entre o observador e o observado.

O sistema pulsional de Szondi contém uma estrutura polar, não como dado fundamental, mas derivada de uma inteireza elementar. A polaridade se faz presente porque os cromossomos provêm de ambos os pais e são organizados em pares (Szondi, 1952, p. 84). A polaridade pertence à molécula do DNA, na qual há uma reduplicação idêntica de formas bioquímicas, à medida que o DNA se abre, produzindo duas cepas que se abrem continuamente.

O sistema pulsional polar é útil no diagnóstico psiquiátrico do comportamento humano. Uma vez que a vida é fundamentalmente um todo, os comportamentos normal e desviante são analisados em termos de integração e desintegração das pulsões. O termo alemão para integração empregado por Szondi é *Vermischung*, proveniente da química, e se refere a uma mistura ou liga. A mistura de necessidades opostas cria uma pulsão semelhante a uma liga, que é uma realidade nova e distinta. A mistura é um equilíbrio dinâmico, na qual os elementos são equilibrados e ligados. A integração manifesta uma vida harmoniosa e traça um paralelo com o fato de que a vida se desenvolve por meio de mecanismos poligênicos equilibrados.

A ideia de desintegração é responsável pela psicopatologia. O termo alemão para desintegração é *Entmischung*, que também vem da química, denotando

a decomposição de substâncias compostas. A mistura se desfaz e perde equilíbrio. Os constituintes se separam, tornando-se forças sobrecarregadas. Do mesmo modo, a pessoa que sofre de alguma doença desmorona, cai em pedaços, e fica sujeita ao controle de forças divididas, autônomas e animalescas.

Em muitas obras, Szondi discorre sobre uma complexa teoria dos tipos e graus de integração e desintegração. Normalmente, ele reserva a ideia de cisão para o comportamento neurótico e desintegração para os estados anormais mais extremos, tais como psicoses (Szondi, 1980). Quando Szondi analisa fases avançadas de desintegração, fica evidente que defesa e cisão coexistem como funções. Por exemplo, uma personalidade paroxístico-epileptoide apresenta explosões periódicas de emoção reprimida. Antes ou entre esses ataques, a pessoa se torna passiva, calma ou com remorsos. A passividade é uma "tendência-Abel" cindida que se defende contra a "tendência-Caim".

Além do mais, a concepção de patologia de Szondi está baseada numa dupla perspectiva de relacionamentos de plano frontal e plano de fundo. Os campos frontal e de fundo compreendem um todo complementar. Cada um está logicamente imbricado no outro por meio de relacionamentos internos. O plano frontal exibe a personalidade manifesta, emergente, e o pano de fundo mostra os fatores pulsionais hereditários ocultos ou latentes.

Sob condições traumáticas, o plano frontal e o de fundo podem sofrer uma rotação, como um palco giratório, trocando posições. O que estivera oculto emerge em um estado manifesto, enquanto o conteúdo previamente manifesto recua para uma posição de latência. Nenhum deles desaparece totalmente nessa troca. Essas rotações são particularmente proeminentes na personalidade paroxísmica turbulenta, que pode alcançar uma unidade momentânea e depois se descompor, tornando-se sobrecarregada com os impulsos brutos de Caim, alternando ataques de medo e de culpa.

Essas perspectivas são expressas consistentemente com termos específicos em alemão. A ideia de plano frontal procura representar o termo *Vordergänger*, a de plano de função o termo *Hintergänger*. O substantivo *Gänger* significa "aquele que vai ou caminha", e o adjetivo *vorder* significa "frente", "para a

frente" ou "anterior", enquanto o *hinter* " significa "atrás" ou "posterior". De modo que o *Vordergänger* é aquele que vem para a frente, para o primeiro plano, enquanto o *Hintergänger* é aquele que anda atrás, no plano de fundo.

Até certo ponto, a noção szondiana de *self* de pano de fundo se assemelha ao conceito junguiano de sombra. A sombra é a totalidade do conteúdo pessoal e coletivo cuja expressão foi negada e inconscientemente separada. A sombra corporifica o assim chamado aspecto inferior do *self* que compensa a consciência. Contrastando com isso, Szondi define o plano de fundo em parte psicologicamente, em parte biologicamente. Ele não está restrito às mesmas espécies como a sombra. O *self* do plano de fundo pode estabelecer mecanismos egoicos e guiar escolhas existenciais, como as escolhas matrimonial e vocacional. O plano de fundo complementa a personalidade e lhe confere inteireza (Szondi, 1952, p. 234).

VII. Conceito de sublimação

Um dos conceitos do trabalho de Szondi é o da sublimação, que dificilmente será uma ideia nova, pois surgiu de Freud. Para Freud, a sublimação é uma das defesas contra a pulsão. O objeto e o alvo da pulsão são alterados de tal modo que a energia instintiva possa ser satisfeita por meio de valores morais e sociais mais sublimes. De forma específica, a energia do instinto sexual é intensificada e expressa por meio de formas não sexuais. Entrementes, a energia permanece a mesma. Alguns exemplos de sexualidade sublimada são a mitologia, a arte e a cultura.

Szondi aceita a definição de Freud de sublimação, mas discorda dela em dois aspectos significativos. Primeiro, Szondi argumenta que a energia sublimada não é associal ou antiética (Szondi, 1952, p. 150). A implicação desse ponto é que a sublimação não pode ser confinada à sexualidade, mas opera em um espectro mais amplo da experiência. Sublimação ocorre na moralidade, cultura, experiência religiosa, e na escolha vocacional. Por exemplo, uma tendência-Caim sobrecarregada pode ser facilmente

sublimada em experiências religiosas extremas. Estas muitas vezes envolvem um fanático ou reformador que impõe a lei de Deus com considerável hostilidade. Savonarola ilustra essa figura na história da cristandade (Szondi, 1956, p. 365).

Em segundo lugar, a sublimação é hereditária. Tanto a necessidade patologicamente maculada quanto a forma correspondente de sublimação são produzidas pelo mesmo grupo de genes. Isso é ilustrado pelo fato de portadores heterozigóticos de genes recessivos produzirem heterose. A sublimação hereditária é, também, uma versão da identidade genética e uma função de efeitos múltiplos. A base biológica da sublimação é a polaridade, especificamente o pareamento de genes e cromossomos.

A fim de ilustrar a ideia deste capítulo, cito um dos grandes casos de Szondi, que trata de um menino de catorze anos que assassina a própria mãe (1968b; 1973, p. 135-36; 1978, p. 221-25). O menino era filho de um conhecido professor de química de Budapeste. O pai, um alcoólico, fora casado duas vezes. Sua primeira esposa, a vítima do assassino, era paranoica e psicótica. Desde a infância, ela havia roubado várias coisas escondendo-as em casa. Ela se exibia sexualmente para estranhos, tinha atividades lésbicas, e em algumas ocasiões trabalhou como prostituta. A mulher envolvia-se constantemente em especulações financeiras, litígios e brigas com seus parentes. Odiava a própria mãe, a irmã, o marido e o filho.

Essa mulher teve sete filhos, dos quais apenas três sobreviveram. Após o nascimento de seu último filho, o assassino, ela e o marido se divorciaram. Os dois filhos mais velhos foram colocados numa instituição, enquanto o mais novo ficou com a mãe. Por causa do comportamento psicótico e promíscuo da mãe, o menino foi mandado embora, para viver com seu pai, que nesse meio-tempo havia se casado novamente.

Eventualmente, o pai expulsava o filho de casa, por acreditar que ele permanecia ligado à mãe. O filho foi, então, colocado numa instituição, da qual fugiu. Ele voltou para a casa da mãe e, depois de brigar com ela, matou-a com repetidos golpes de machadinha. O menino ficou preso por quatro anos e meio. Enquanto estava na prisão, seu irmão se matou e sua irmã foi para a

Ásia como missionária. Antes do assassinato, sua irmã havia se tornado freira e, quando estava na Ásia, encontrou um primo, padre jesuíta, também missionário. Mais tarde, outro membro da família escolheu a vocação religiosa.

A mãe assassinada tinha uma irmã homossexual com tendências bissexuais. A mãe teve um primo, professor, que matou a noiva com um tiro, e depois se matou, só porque viu um homem de pé junto ao piano que sua noiva tocava. Além disso, dois tios maternos da assassinada se suicidaram. Um dos tios iniciou uma careira promissora na música, mas depois voltou-se para uma vida de roubo, vadiagem e teosofia.

Um terceiro tio da mulher assassinada era oficial do exército, que se tornou doente mental e morreu de paralisia progressiva. Sua vida fora marcada por sensações de culpa e de menos valia. Durante uma audiência para determinar sua condição, ele se esquivava das perguntas que lhe eram feitas. No entanto, ele sussurrava a palavra que significa desgraça *(Schmach)* e confessou: "Eu matei todo mundo". Interrogado sobre o que queria dizer com isso, respondeu: "Fisicamente". Na realidade ele jamais havia matado alguém.

O jovem assassino fora para uma prisão de adultos. Durante o primeiro ano de confinamento, apresentou negativismo catatônico e fez greve de fome. Aos dezenove anos, foi solto da prisão. Mudou de nome e arranjou um emprego como cabeleireiro, mas enquanto barbeava seus clientes sentia a necessidade de confessar que era o famoso assassino da mãe. A mesma compulsão para confessar sentia quando cortejava namoradas.

Mais tarde ele se casou e teve filhos, mas abandonou a família repentinamente para perambular e contemplar planos grandiosos para reformar o mundo. Ele serviu na Segunda Guerra Mundial, depois da qual passou um tempo em instituições penais e mentais, sofrendo de alcoolismo e esquizofrenia paranoica com grandiosos conteúdos religiosos. Em 1968, começou a escrever um livro intitulado *O Homem é Deus, Reflexões de um Matricida*, descrevendo sua experiência religiosa na capela da prisão.

Na superfície, essas pessoas podem parecer estranhas e patéticas, mas quando vistas sob a óptica da análise do destino, aparecem como atores de uma tragédia épica. O drama começa com o casamento concordante

esquizoforme do professor com a mulher paranoica. A família exibe correlações clinicamente estabelecidas entre a homossexualidade e a paranoia, alcoolismo e acumulação protodepressiva. Os vários assassinatos e suicídios indicam uma tendência-Caim transgeracional, com variações quantitativas entre os membros. A escolha de profissões religiosas correlaciona com a atividade criminosa.

O menino herda a esquizofrenia dos pais e passa pelo aspecto paranoide em seus delírios grosseiros, e pelo catatônico, durante sua greve de fome. O assassinato que cometeu e suas perambulações correspondem à tendência-Caim, e a compulsão para confessar, a um Abel extremamente desintegrado. A confissão de assassinato do tio mentalmente doente corresponde a uma fase com ilusão de Abel. Esse fato vai além da psicanálise, segundo a qual a compulsão para confessar é uma neurose. Nesse caso, a compulsão pertence a uma psicose, cujo conteúdo é familiar e transgeracional. Consequentemente, o mesmo impulso pode se manifestar em um comportamento de escolha correlato, tanto o normal quanto o anormal, na continuação estendida da família. O campo multinível e multigeracional de pessoas interagindo também demonstra o funcionamento do genotropismo.

3. *Genotropismo e relacionamentos familiares*

1. Escolha vocacional

Em seus extensos estudos familiares, Szondi levantou a questão da escolha vocacional. Desempenharia o genotropismo um papel na escolha profissional? Seríamos guiados por fatores hereditários para vocações particulares, seja no setor industrial, seja no de serviços? O senso comum tende a excluir as origens genéticas da escolha vocacional, enfatizando, em vez disso, os fatores sociais e econômicos.

Se, no entanto, encararmos a família como um sistema em desenvolvimento transgeracional, encontraremos evidências de padrões genotrópicos na escolha vocacional. Por exemplo, algumas famílias apresentam paranoia, homossexualismo e suicídio e também membros artisticamente dotados; outras famílias têm membros surdos ou com dificuldades auditivas com outros que têm notável habilidade musical. Esse fato está bem ilustrado na biografia de Beverly Sills, a famosa cantora de ópera. Sua filha Muffy é surda (Sills & Linderman, 1987, p. 139). Seu filho Bucky também é surdo, assim como retardado, autista, hiperativo e epiléptico. Da mesma forma, ela tinha uma enteada retardada.

Carreiras de tendências hereditárias específicas tendem a buscar determinadas ocupações. Isso não implica uma correlação um a um exata entre cada vocação e cada pessoa. Assim, nem todo astro do balé é um homossexual latente, nem todo pastor é um epiléptico latente, nem todo psiquiatra é um esquizofrênico latente. Antes, a evidência genotrópica aponta para probabilidades entre heterozigotos, que exercem pressões seletivas para tipos de trabalho correspondentes.

Escolhemos ocupações de acordo com a descendência de famílias paroxísmicas, esquizoformes, de contato ou sexualmente anormais. As tendências nesses grupos familiares exibem seleção genotrópica apropriada, porque seus membros têm potencial para apresentar as principais desordens psiquiátricas. Às vezes, contudo, patologias sérias são herdadas, conduzindo para profissões relacionadas, apesar de não poderem ser localizadas nos quatro principais grupos psiquiátricos. Por exemplo, o câncer atravessa todos os quatro grupos, e mesmo assim especialistas em oncologia podem estudar a doença porque sofrem dela consciente ou inconscientemente. Muitos anos atrás, Johannes Fibiger, oncologista vencedor do Prêmio Nobel, morreu em 1927 da doença que estudava (Szondi, 1939, p. 56).

As quatro seções seguintes deste capítulo apresentarão e ilustrarão tipos de escolha vocacional. Embora discutamos a escolha vocacional em termos de necessidades pulsionais hereditárias, reconhecemos que por vezes o trabalho é escolhido para sublimar mais de uma necessidade. O acasalamento de genes é um fenômeno frequente, sendo o pareamento de necessidades mais comuns a homossexualidade e a paranoia, a homossexualidade e a mania oral, a homossexualidade e a histeria, o sadismo e a epilepsia, o sadismo e a depressão, a epilepsia e a paranoia, a histeria e a esquizofrenia catatônica, e a paranoia e a depressão (Szondi, 1978, p. 338).

II. Escolha vocacional paroxísmica

As famílias podem ser chamadas de paroxísmicas quando transmitem tendências epileptiformes ou histeriformes. Membros de famílias paroxístico-epileptoides de modo geral apresentam emoções reprimidas, irritabilidade, explosões periódicas de intensa hostilidade, antes e depois das quais expressam profundo remorso, um desejo de serem bons, e estados religiosos. São personalidades Caim que usam máscaras de Abel.

Tais famílias são caracterizadas por agrupamentos de epilepsia, enxaquecas, gagueira, e seus equivalentes, alguns dos quais são temperamentos

turbulentos, tendência a sobressaltar-se, emoções cainescas grosseiras, rigidez, e mudança súbita para estados psíquicos opostos. Alguns exemplos comuns de alternâncias paroxísmicas são passar do estado calmo para a inquietação, da flexibilidade para a rigidez, da modéstia para a grandiosidade, do otimismo para o pessimismo, da vigilância para a apatia, da alimentação moderada para a gula, da abstinência para o alcoolismo, da timidez para a verbosidade, da lealdade para a deslealdade, da sociabilidade para a solidão, da inibição da sexualidade para a sexualidade excessiva, da pecaminosidade para a santidade, da domesticidade para o nomadismo, e da afirmação da vida para o desejo da morte.

A escolha vocacional paroxísmica segue as seguintes linhas: (1) ocupações dominadas pelos órgãos dos sentidos (por exemplo, olfato); (2) ocupações orientadas para o ar (piloto, paraquedista); terra (mineiro, desbravador); água (marinheiro); fogo (ferreiro, padeiro, bombeiro); e o reino psíquico; (3) contextos ocupacionais que envolvem altura e profundidade, subida e descida, flutuação e rotação; (4) ocupações que requerem veículos a motor; e (5) religiosos ou outras profissões de ajuda, como medicina, direito e trabalho social.

As profissões religiosas também são encontradas com frequência em famílias paroxísmicas. Ao longo de várias gerações, as patologias epileptiformes podem se alternar com atividades religiosas, segundo a lei mendeliana da herança recessiva. Essas famílias apresentam, de forma metafórica, uma luta contínua entre as tendências Caim e Abel. O caso #48 em *Analysis of Destiny* ilustra isso (Szondi, 1978, p. 275-76). Um paciente do sexo masculino procura o instituto de Szondi em Budapeste porque sofre de infantilismo genital. Sua família é dominada por profissões religiosas. O avô materno do paciente, assim como dois tios maternos, são rabinos. Seu pai é cantor de sinagoga. O avô materno é casado com uma mulher que tem um irmão epiléptico. O pai do paciente tem um primo epiléptico, e é casado com uma mulher que sofre de enxaquecas e tem dois irmãos epilépticos e um gago.

Exemplo semelhante se segue no caso #49 no mesmo volume (Szondi, 1978, p. 276-77). A filha de um pastor reformado é epiléptica. Seu marido é um alcoólico que tem ataques de fúria e, mais tarde em sua vida, teve

delírios. Seu casamento produziu nove filhos, dos quais quatro morreram prematuramente. Entre os sobreviventes, dois filhos se tornaram teólogos e duas filhas sofrem de enxaqueca. Uma das filhas tem um filho que, ao longo da vida, apresenta enurese noturna, mente, tem perambulações e tendências criminosas.

Por outro lado, personalidades paroxístico-histeroides aparentam ser brutas, másculas ou violentas, mas na verdade ocultam uma necessidade de amor, expressa em episódios histéricos, inclusive encenações teatrais e comportamento cerebral semelhante ao do animal, tal como desmaios, automutilação ou movimentos motores estereotipados. Pessoas histeroides podem identificar-se com atores e atrizes que desempenham papéis trágicos em filmes ou no teatro. São personalidades Abel que usam máscaras de Caim.

Os sintomas das famílias paroxístico-histeroides incluem histeria, tiques, ataques de ansiedade e pesadelos. Algumas características psicológicas são sobressaltar-se, *acting out*[1] ou simulação, recalcamento da ternura feminina, explosões cainescas e defesas animais, como perturbações motoras, reflexo de fingir-se de morto, talento hipnoide, egocentrismo e falta de inibição. Tipos de vocação tipicamente histeriformes são o teatro, a política, os esportes, os vendedores de automóveis, os treinadores de animais e os da mulher de negócios.

O caso #52 ilustra padrões vocacionais comuns em famílias paroxístico-histeroides (Szondi, 1978, p. 283). Um dono de terras e sua esposa sofrem de hipocondria severa. Eles têm cinco filhos, três dos quais cometem suicídio. Uma filha é um caso grave de histeria e se mata em um ataque histérico. A outra filha é saudável; ela se casa com um fazendeiro e tem cinco filhos. Um deles sofre de neurose histérica, vivida em cenas dramáticas, e os outros quatro são normais. Um de seus filhos saudáveis torna-se ator contra os desejos da família. Sua escolha vocacional indica que ele é heterozigótico em relação à histeria. Ele tem uma prima descendente de uma família de atores e que se casa com um dramaturgo.

[1] Termo psicanalítico que designa ação ou gesto que toma o lugar de uma palavra ou expressão. (N. T.)

III. Escolha vocacional esquizoforme

Algumas famílias transmitem tendências para personalidades esquizofrênicas e esquizoides. Podem ser compreendidas segundo o ramo geral ao qual pertencem, catatônico ou paranoico.

Famílias esquizofreno-catatônicas apresentam os seguintes sintomas: catatonia, neurose esquizoide, neurastenia astênica, neurose obsessiva e histeria de conversão. Pode ocorrer tendência à criminalidade, como aversão ao trabalho, vadiagem e perambulação errante. Algumas características psicológicas são exclusividade da aristocracia, como escolhas ecléticas de amizades, pensamento formal e sistemático, racionalismo, pedantismo, falta de humor, frieza, hipersensibilidade, obstinação, inibição, intolerância, compulsividade, onipotência e personalidade reservada.

Membros de famílias catatônicas são suscetíveis à escolha vocacional voltada para educação, serviço militar, engenharia, formação superior, particularmente em linguística, lógica, matemática, física, filosofia, ciências sociais; crítica e história da arte; compra e venda de livros; serviços de correio e telégrafo, gráficas, agricultura e atividades florestais; vigias noturnos; trabalho como modelo; e trabalho ao ar livre.

O caso #54 ilustra esse tipo de círculo familiar (Szondi, 1978, p. 286-87). O paciente é um engenheiro de 30 anos que sofre de neurose esquizofrênica grave. Quando criança, era solitário e não tinha amigos. Era, no entanto, ótimo aluno. Ao falar, ele é dolorosamente correto e pedante, sem senso de humor, e racionalista. Desde a puberdade, tem sido sexualmente inibido. Após quatro anos de casamento, sua mulher continuava virgem.

Seus parentes, tanto os consanguíneos como os genéticos, exercem profissões militares, matemáticas, de música, educação, economia, agricultura e história da arte. Dois parentes são andarilhos. Um primo paterno compartilha a natureza esquizoide do paciente. O pai do paciente é um músico e compositor mundialmente famoso.

Contrastando, o ramo paranoide das famílias esquizoides inclui sintomas de esquizofrenia paranoica, belicosidade, neurastenia irritativa, ilusões

paranoicas grosseiras, homossexualidade paranoide e narcomania, envolvendo morfina, ópio ou cocaína. Tipos correspondentes de atividades criminosas de modo geral consistem em fraude e desfalque.

As características psicológicas paranoides incluem inclinação para a ostentação, criatividade, sensibilidade psíquica, competência para tudo, inflação psíquica, irracionalidade, fanatismo, exaltação, ambivalência, onipotência, *insight* profético, pensamento mágico, espiritualismo, ocultismo e sectarismo.

As vocações no grupo paranoide englobam exploração ou comando de expedições, arqueologia, geologia, paleontologia, mitologia, pesquisa, composição literária, medicina, música, ordens monásticas, química, farmacêutica, prostituição, direito, espionagem, trabalho de detetive e a arte da cura natural. A astrologia e a grafologia se enquadram aqui, embora coincidam com o grupo hebefrênico.

O caso #55 exemplifica alguns desses padrões na vida de uma professora de música de 32 anos (Szondi, 1978, p. 288-91). Ela buscou ajuda médica para sua insônia. A análise inicial de Szondi estabelece que ela apresenta homossexualidade paranoide, pois sente tanto paixão quando ódio por outras mulheres, além de ter esquizofrenia.

A análise também revela quatro fases na vida dessa mulher. A primeira começa aos treze anos, quando sentiu desejos homossexuais pela jovem filha de um vizinho e, um ano mais tarde, por uma pianista famosa. Ela escreveu poemas para essa pianista e sonhava beijar suas mãos e seu rosto. No entanto, reagiu com ódio quando a pianista a rejeitou. Entretanto, aos dezesseis anos, sentiu desejo sexual por uma amiga de sua mãe e, mais tarde, por outra, associada a seu pai.

Tais sentimentos homossexuais eram interrompidos, periodicamente, pela atração sexual por homens, um era músico e o outro era um diretor musical famoso. Esses sentimentos heterossexuais foram seguidos, novamente, por sentimentos homossexuais por uma virtuose do violino, esposa de um advogado, e outras. Todos esses desejos terminavam em sentimentos de ódio em relação às pessoas. Essa primeira fase, homossexual, foi também atormentada por acessos de choro ocasionais bem como por explosões de raiva e ódio.

A segunda fase foi de fanatismo religioso e ilusão. Enquanto estava matriculada em uma escola de música, sentiu-se atraída por um colega. Ele lhe diz que viu Cristo e que teria falado com Ele sobre uma vida de transcendência, pobreza e sofrimento. Ele prega essa mensagem e ela se liga a ele como se ele fosse seu pai espiritual. Ela também começa a falar de transcendência, pobreza e sofrimento, mas sua família fica chocada. Ela passa muitas horas rezando, pedindo à Virgem Maria que volte à terra e se transfigure. Ela começa a converter homens, muito embora os odeie. Adota um jovem rapaz como filho espiritual. Diz à família que deseja tornar-se freira e os repreende por não repudiarem seu judaísmo.

A terceira fase é dominada pela teosofia. Ela continua sua peregrinação espiritual, abandonando o catolicismo por ele não ter solucionado o seu "enigma psicológico". Ela abraça a teosofia e se sente atraída por um professor de teosofia. Suas fantasias em relação a ele são transpostas para um nível mais elevado, no qual ela se torna sua "santa esposa" e se identifica com o centro do mundo.

Na quarta fase e final, ela muda para o hinduísmo e a ioga. Também se apaixona por um professor de filosofia e estuda metafísica. No entanto, seus sintomas originais de insônia, acessos de choro e acessos de raiva retornam, de modo que ela tem de ser internada em um hospital, onde morre, um ano após o diagnóstico inicial.

Há vários padrões familiares a serem considerados nesse caso. Um irmão do avô paterno é esquizofrênico, e um irmão da avó materna é um excêntrico esquizoide. O avô paterno também é excêntrico, além de hipocondríaco. O pai e o irmão da mãe são paranoides briguentos. O casamento do pai e da mãe apresenta dificuldades sexuais. A família toda tem profissões intelectuais. Por exemplo, o avô materno é diretor de uma editora. Muitos membros da família interessam-se por grafologia e teosofia.

Esse caso não só ilustra a relação, psicanaliticamente documentada, entre a paranoia e a homossexualidade, mas também demonstra alguns dinamismos básicos da esquizofrenia paranoide. Por um lado, o paranoide vai além das limitações corporais e ganha uma identificação cósmica. Por outro lado,

a passagem da homossexualidade para o fanatismo, teosofia e hinduísmo revela uma regressão para o nível mágico das religiões primitivas. O estágio final é uma união elementar com uma alma coletiva. A passagem para o nível do oculto e mágico é devida à capacidade única do paranoide para despir-se das limitações corporais.

Em conclusão, famílias paranoide-esquizoformes com frequência carregam sintomas epilépticos, como enxaqueca e gagueira, sob a forma neurótica. Essas famílias muitas vezes produzem psiquiatras e psicólogos, que tendem a se especializar em psicologia profunda, psicanálise e distúrbios extremos.

Semelhante união de famílias esquizoformes e epileptoides é comum entre teólogos e estudantes de religião. Tal fato pode ser ilustrado com uma anedota. Em abril de 1979, um notável estudioso da Bíblia visitou nosso campus e eu discuti meus estudos sobre Szondi com ele. Ele me contou que todo professor que leciona o Novo Testamento nas principais escolas de pós-graduação americanas é casado com uma musicista. Disse que não podia tratar-se de obra do acaso. Apropriadamente, ele é casado com uma musicista, é pai de uma filha epiléptica, e suas palestras deixam transparecer lacunas intermitentes conhecidas como ausências de *petit mal.*

IV. Escolha vocacional do vetor do contato

Famílias-contato podem ser amplamente classificadas como maníacas ou depressivas. Os sintomas do ramo maníaco incluem mania, hipomania, neurastenia hipomânica irritativa, tendência para diabetes e pedras na vesícula, alcoolismo, ninfomania e atividades criminosas, como fraude, bigamia e impostura.

Algumas características comportamentais correspondentes são otimismo, hedonismo, ativismo, materialismo, alegria, liberdade, falta de responsabilidade, jovialidade e oralidade. As escolhas vocacionais típicas têm um caráter oral (por exemplo, culinária, atendente de bar, música,

discursar), atividade bancária, política e artes performáticas (por exemplo, canto, agente teatral, direção de escolas de música, composição de poesia lírica).

Os sintomas do ramo depressivo englobam melancolia, depressão cíclica, neurastenia depressiva irritativa, tendência a diabetes e, em relação à criminalidade, roubo. Em certas ocasiões, a depressão pode mesclar-se com a catatonia. Algumas das características comportamentais são apego, fantasias de morte e desgosto com a vida, inibições, tendência para chorar, sentimentalismo, insatisfação, autocrítica, falta de apetite e analidade. Essas características podem também assumir traços depressivos paranoides e bipolaridade maníaco-depressiva. As escolhas têm qualidade anal (por exemplo, colecionar antiguidades), trabalho em museu, coleta de lixo, atendente de loja, pintura, curtimento, química, atividades bancárias e atendente de cruzamento de ruas.

O caso #70 exemplifica esse grupo (Szondi, 1978, p. 307-10). O paciente é um crítico de música e de arte que vive em um país estrangeiro. Entretanto, originariamente, ele queria ter sido compositor. Embora seja casado e tenha um filho, está constantemente à procura de novas esposas. Ele teme a seriedade do divórcio e contempla a possibilidade de suicídio por algum método oral. Sofre períodos de depressão seguidos por outros, de mania. Durante suas fases maníacas fica eufórico e fabrica esquemas grandiosos, mas depois recai numa psicose maníaco-depressiva.

O pano de fundo familiar corresponde à condição do paciente. Seu pai, sua filha e seu irmão são maníaco-depressivos. Ele, um tio paterno, um primo paterno e uma avó paterna tentam o suicídio em períodos depressivos. O pai do paciente e um parente genético de sua esposa têm diabetes. A filha do paciente sofre de pedras na vesícula.

Os membros da família tendem a escolher profissões de contato. Tanto o pai quanto a mãe do paciente são poetas líricos. Todos os membros da família tendem a associar-se a pessoas de classes inferiores, muito comum em pessoas orientadas para o contato. Finalmente, um sobrinho do paciente casa-se com uma cozinheira.

V. Escolha vocacional do vetor sexual

A natureza humana é essencialmente bissexual, fato estabelecido tanto na biologia celular como genética. As perturbações sexuais surgem quando não conseguimos reconciliar nossas respectivas naturezas masculina e feminina. Por exemplo, homens sexualmente perturbados exibem ternura e passividade excessivas, desviam do factual e têm preferência por fantasia e subjetividade. As mulheres apresentam masculinidade e atividade, busca por fatos, objetividade, racionalidade e força ética. A acentuação de um ou outro padrão indica um estágio intermediário ou incompleto do desenvolvimento sexual.

A forma principal dessas perturbações são o hermafroditismo genital, hermafroditismo corporal ou androginia, travestismo, homossexualidade e inversão metatrópica.[2] As atividades criminosas correspondentes são fraude, espionagem e prostituição. Vias de escape vocacionais para os homens são aquelas que requerem uma fantasia, o desenho de moda, as belas-artes, dança e balé, atividades têxteis, cabeleireiro, culinária, panificação ou confeitaria, matemática, música, ginecologia, literatura lírica ou sentimental e espionagem. Vias de escape vocacionais para as mulheres são as que exigem o uso de uniformes masculinos, belas-artes, canto, dança e balé, manicure e pedicure, ou a de criada.

O caso #74 oferece um exemplo desse grupo (Szondi, 1978, p. 324). O paciente tem 43 anos, é casado e mora em um hotel elegante. Ele cursou uma universidade e tem amplo conhecimento de música. No momento, ele é gerente do hotel, que pertence a seu pai. Queixa-se de impotência em relação à esposa, sentindo atração por crianças pequenas.

Seu pai é masoquista paranoide, e o irmão do pai é maníaco. A mãe do paciente é uma histérica que tem os mais altos níveis de energia e poder na família. Uma irmã da mãe é uma mentirosa histérica. Um irmão do paciente é médico, enquanto outro tem natureza dominadora impulsiva.

[2] Metatropismo é um neologismo criado por Hirschfeld para designar os sentimentos e as emoções do outro sexo, ou seja, inversão dos papéis de marido e mulher: a mulher é a mais ativa, o homem é o passivo.

O outro grupo de patologias sexuais, além dos distúrbios de gênero, é o do sadismo. Os sintomas são principalmente homossexualidade anal ativa, pederastia e sodomia. A principal forma criminosa é o assassinato, que envolve luxúria e roubo. As escolhas vocacionais são as que usam ferramentas, como machadinha, faca, tesoura, broca, pinças (por exemplo, cirurgia, manicure ou anatomia patológica), machado, martelo e formão, chicote (por exemplo, domador de circo), esportes e operador de máquinas.

O sadismo é difícil de ser estudado porque pode mesclar-se com outras formas. Por exemplo, pode fundir-se com a homossexualidade e adquirir uma forma inflativa, ou pode ser sublimado como parte de uma profissão curativa, tal como a cirurgia. Em famílias de criminosos sádicos pode até haver profissões religiosas, que podem adquirir formas de expressão extremas, tais como as ordens monásticas, nas quais são praticados asceticismo e flagelação. Os monges podem lutar contra a pulsão sexual ou contra o impulso sádico direcionado para a crueldade.

O caso #76 trata de um homem nascido em uma aldeia sueca em 1905 e criado na pobreza (Szondi, 1978, p. 328-29). Enquanto frequentava a escola era bom aluno, principalmente de aritmética, mas começou a roubar os amigos. Ele não gostava de trabalhar e desenvolveu interesse por movimentos e rituais religiosos. Durante um ano ele serviu no Exército da Salvação, tornando-se mais tarde batista e depois irmão pentecostal. Tornou-se pentecostal após ter sido excomungado pelos batistas.

Em 1931 sofreu de uma doença mental com tonalidades histéricas, com alucinações, compulsões e acessos de choro. No mesmo ano, fez uma tentativa de suicídio não fatal. Cinco anos mais tarde tornou-se leiteiro, cujo significado, em relação ao sadismo, é a ligação com animais. Ele causava boa impressão nas pessoas quando entregava o leite. Ele também expressou o desejo de conduzir ofícios religiosos na paróquia local.

Entretanto, na noite de tempestade de 20 de junho de 1936, ele roubou um machado e um martelo, e foi à casa do pastor. O pastor lhe deu as boas-vindas na porta da frente, e conduziu-o para a cozinha, onde foi golpeado três vezes pelo visitante, com o machado. Depois, o homem correu para o

quarto de dormir, matou a mulher do pastor e roubou dinheiro, um relógio de ouro e outros valores. Mais tarde, o homem foi preso e acusado pelos dois assassinatos. Os aldeões acreditavam que, de fato, o assassino teria sido o filho do pastor.

O assassino teve uma infância infeliz. A mãe era lavadeira, o avô materno um alcoolista. Um primo cometeu falsificações e fraudes. O assassino mesmo tinha uma aparência refinada e efeminada, e cabelos vermelhos. Essa aparência sugere uma homossexualidade latente. Assim, o caso manifesta a ligação da homossexualidade, impulsos homicidas cainescos e sádico-agressivos.

VI. Escolha da amizade

Szondi foi muitas vezes questionado se o genotropismo seria um fator na escolha das amizades. Ele respondia afirmativamente, mas admitia a dificuldade em fazer a distinção entre a escolha da amizade e do amor. Há vários estudos de caso à disposição mostrando que a inclinação para a escolha de certos amigos representa características compartilhadas mutuamente.

Por exemplo, dois homens têm sido amigos íntimos desde o primeiro ano primário (Szondi, 1972, p. 92-93; 1978, p. 248-49). A amizade foi mantida ao longo da formação básica e universitária, até a maioridade. As famílias dos dois homens têm membros com desordens paroxístico-epileptiformes, listadas abaixo em termos de sua distribuição:

	Homem #1	Homem #2
Epilepsia	0	1
Eclâmpsia	1	1
Enxaqueca	3	1
Ausências	1	0
Canhotos	3	1
Asma	3	1
Enurese	1	0

A convergência das duas famílias pode não comprovar o genotropismo em um sentido objetivo preciso, mas estabelece uma unidade com padrões de relacionamento recíprocos. A convergência pode ser interpretada de duas maneiras. Uma é que desde a infância tendemos a selecionar amigos geneticamente relacionados conosco. A outra é que os parentes genéticos tendem a reunir-se em associações que podem ser sociais, de negócios ou de grupos profissionais. A criação genotrópica de comunidades implica que a seleção natural opera no nível das ideias, tanto quanto no dos genes. Assim, a evolução cultural pode ser vista como uma forma sublimada do genotropismo.

VII. Escolha de doenças

Embora tenha dedicado a maior parte da sua atenção a casos de escolha de parceiros e vocacionais, Szondi também levantou questões a respeito da escolha de doenças. Até certo ponto, esse tópico está implícito no relato dos casos mencionados anteriormente, pois tanto a escolha do parceiro como a da vocação com frequência ocorrem em relação à disposição familiar para uma doença, em particular a dos principais grupos psiquiátricos.

Dizer que a doença é genotrópica significa que a constituição da pessoa seleciona os sintomas. Apelar para a constituição, para o ser integral, é apropriado para um pensador relacional como Szondi. Isso é historicamente significativo, porque desde a Segunda Guerra Mundial a medicina vem se tornando altamente especializada. Por um lado, por exemplo, o período do pós-guerra viu o surgimento da medicina psicossomática, que atribuiu fatores psicogênicos aos sintomas. Por outro lado, a neurologia progrediu localizando as bases neuroquímicas das desordens. A era da especialização médica do pós-guerra, na verdade, criou a cisão sujeito-objeto.

O método de Szondi une sujeito e objeto, psicologia e neurologia. Como humanos, somos mais do que sujeito e objeto. Somos seres integrais, e a cura começa com a afirmação do todo antes de tratar do sintoma. Ao conceituar a realidade como um todo, torna-se possível descobrir as relações

entre as doenças. Por exemplo, tipos constitucionais astênicos têm inclinação para a esquizofrenia, úlceras pépticas e frequentemente morrem de tuberculose (Szondi, 1978, p. 343).

A escolha de doenças também pode ser governada por períodos no ciclo da vida. A puberdade e a menopausa são dois momentos críticos. A questão central é que ciclos hormonais influenciam esses períodos e que grupos de genes estão implicados neles. A puberdade e a menopausa estão geneticamente relacionadas com doenças degenerativas como diabetes, hipertensão e câncer. Crises hormonais podem ativar qualquer doença no estoque genético, influenciar a têmpera dos genes e controlar o momento do início dos sintomas.

Finalmente, a hereditariedade familiar influencia a suscetibilidade para infecção e traumas. Os genes podem permanecer latentes até serem afetados por traumas ou toxinas. Szondi levanta a questão de por que um trauma corporal produz cegueira em uma pessoa, paralisia em outra, e surdez em outra, ainda. Essas condições observadas pressupõem o fato de os genes criarem limiares, que funcionam como disposições em relação a doenças específicas.

VIII. Escolha da morte

O último tipo de genotropismo pertence à morte e é denominado tanato-genotropismo ou, mais simplesmente, tanatotropismo. O termo é derivado do grego *thanatos*, que Szondi traduz como morte e assassinato (1978, p. 357). A tradução reflete o fato existencial de a morte poder ser tanto natural quanto trágica. Além disso, o tanatotropismo coincide com três fatos óbvios: (1) todo mundo morre; (2) a expectativa de vida é herdada; (3) existem doenças fatais nas famílias.

Primeiramente, o fato de todo mundo morrer corresponde ao máximo tempo de vida que, nos dias de hoje, é de aproximadamente 110 anos. O tempo de vida é evolutivamente estável, sendo adquirido pelo indivíduo no momento da concepção. Ele é geneticamente determinado, específico para a espécie, e independe do meio ambiente (Walford, p. 1984).

O grupo de genes que regula o tempo de vida também controla o sistema imunológico, por meio do qual as toxinas são destruídas por um mecanismo de vigilância. Ao nos aproximarmos do fim do tempo de vida, tornamo-nos mais suscetíveis a doenças degenerativas devido a insuficiências no sistema imunológico.

Em segundo lugar, o tanatotropismo implica uma expectativa de vida por causa de um relógio de tempo embutido nas células corporais. Dados experimentais mostram que as células corporais, quando colocadas em uma cultura, se dividem e replicam tantas vezes até cessarem (Hayflick, 1980). Esse fato é conhecido como "limite de Hayflick" e atesta uma memória ancestral inerente à natureza. Há duas exceções ao limite de Hayflick: as células sexuais e as cancerígenas se replicam indefinidamente.

Em terceiro lugar, o tanatotropismo não se dá apenas em conformidade com o fato de que doenças fatais existem em certas famílias, mas também com a existência de genes mortais que matam germes, zigotos ou recém-nascidos (Szondi, 1978, p. 357). Podemos considerar a incidência de fibrose cística e da doença de Tay-Sachs, assim como os vários milhares de bebês que nascem todos os anos tão defeituosos que não podem sobreviver. Alguns nascem sem crânio, cérebro ou rins, outros com pulmões defeituosos, condições essas que virtualmente os matam.

Padrões familiares de fatalidade se estendem até métodos de suicídio. Pessoas paroxístico-epileptoides geralmente escolhem imolação e impacto, isto é, saltar de lugares altos, como meio de autodestruição. Os suicídios do vetor sexual são caracterizados por sufocação, enforcamento, ou cortes cruéis com facas, tesouras, adagas ou machadinhas. Os paranoides escolhem veneno ou arma de fogo; os catatônicos, a morte por fome. Os métodos do vetor do contato são primordialmente orais, como a *overdose*.

Finalmente, o tanatotropismo explica o fato de, frequentemente, os assassinos serem relacionados com suas vítimas, por sangue ou genes. Não é sequer incomum as vítimas escolherem seus próprios assassinos. A escolha pode ocorrer inconscientemente, por meio da escolha matrimonial e não se manifestar durante vários anos. Dentro do casamento, um dos parceiros age de modo a

provocar a própria morte trágica. Esse potencial está particularmente presente em casais que descendem de ramos paroxístico-epileptoides.

A relação entre vítima e assassino é bem conhecida dos detetives que investigam homicídio, e é representada por um ritual específico em uma religião tribal na África, citada por Szondi (1978, p. 370) de um livro intitulado *Jungle Ways* [Maneiras da Selva] (Seabrook, 1931, p. 266-70). Na tribo da montanha chamada Hebbe vivia um jardineiro chamado Yaro, que matou um homem chamado Kogu. O sumo sacerdote, parente da vítima, consola os membros de ambas as famílias. A mãe do assassino e a da vítima choram juntas. O assassino ora a noite inteira e, de manhã, anuncia aos habitantes da aldeia reunidos que uma coisa má aconteceu com ele e Kogu.

O assassino deve, então, partir para um exílio de três anos. Sua mãe e a mãe da vítima lhe dão comida para a viagem. Ele perambula durante seu exílio, como se estivesse morto. Findos os três anos, ele retorna do exílio, da morte, a fim de ser purificado. Vestindo uma mortalha branca e carregando um pouco de sal, Yaro sacrifica um touro preto. Ele é bem recebido por sua família e pela família da vítima. Ambas as famílias comem o touro sacrificial. O sacrifício purifica a comunidade.

O sacrifício é seguido pelo restabelecimento do falecido. A família de Kogu, a vítima do assassinato, deve usar seu sangue para trazê-lo de volta à vida. O sumo sacerdote escolhe um menino e uma menina que forem os parentes mais próximos da vítima. Neste caso, ele seleciona um irmão e uma sobrinha de Kogu. Eles dormem juntos, ela concebe e dá à luz um menino. A criança recebe o nome do falecido Kogu, a quem é concedida sua herança. Assim, o assassinato foi expiado e o morto voltou à vida. Esse costume tribal retrata o retorno mítico do ancestral dentro da cosmologia da religião primitiva.

4. *A psicologia participatória do ego*

I. Destino e liberdade

Os estudos de família de Szondi mostraram que as escolhas básicas da existência humana não são feitas por acaso, sendo antes influenciadas por forças inconscientes, pré-pessoais. Para compreender tais forças temos de descobrir padrões recorrentes em várias gerações de uma família. A análise revela que a família é um palco, no qual os membros desempenham papéis em um drama épico. A visão dramática da família abre a perspectiva do destino.

Ao tornar o destino central, Szondi estabelece um diálogo com a Antiguidade clássica. Há vários termos para destino em grego. Um é *moira*, que significa "quinhão", "porção" ou "parte". Na *Ilíada* de Homero *moira* se refere principalmente à morte como o quinhão de um deus, uma força impessoal ou figura mítica. Na *Odisseia* geralmente significa porção no sentido de honra, conduta ou aquisição material tal como consignada em uma sociedade estratificada (Dietrich, 1967, p. 212-13, 231). Termos relacionados são *aisa*, que significa "parte igual", e *potmos*, que significa "aquilo que recai".

Szondi interpreta *moira* como um ser mítico, uma deusa do destino, que distribui bom e mau destino, desastre e morte (1963a, p. 17). Sua visão reflete o ambiente de combate da *Ilíada*, o culto ctônico pré-homérico da deusa, e o termo alemão moderno *schicksal*, que significa "aquilo que é mandado". Ela também transmite a imagem de destino em húngaro, cujo termo é *sors*, que significa "que cai para fora" ou "sai" (Kerenyi, 1936, p. 6).

A literatura grega pós-homérica exibe conceitos abstratos e metafísicos, tais como uma atribuição (*heimarmene*), acaso (*tyche*) e necessidade (*ananke*).

Este último é o mais frequentemente usado por Szondi quando descreve, metaforicamente, a influência dos genes recessivos. Szondi corretamente traduz necessidade, tanto em grego quanto em latim (*necessarius*), como cerceamento da vontade por forças externas e por parentes consanguíneos.

Com formação em literatura clássica, Szondi compreende o destino como a parte que cabe à existência humana, seja como um tempo de vida finito, seja como desdobramento dinâmico de comportamentos significativos por meio de grandes decisões existenciais. Com frequência, as decisões nos atingem como acontecimentos chocantes. Para muitos, as decisões são mal adaptadas, compulsivas ou destrutivas e, portanto, descritas em termos causais e representadas pela metáfora do destino. Decisões fatais[1] muitas vezes são trágicas no sentido de conduzirem à destruição. Embora não conceituadas como categoria, o motivo da tragédia é um dos mais difundidos na análise do destino.

Após sua expulsão da Hungria, Szondi passou da sua abordagem médico-biológica inicial para um modelo dialético-interativo de destino. Em um importante ensaio ele explica que o destino engloba tanto liberdade quanto fatalidade (Szondi, 1954b). Escolha compulsiva é expressa em alemão como *Zwangs-Schicksal,* e a livre escolha como *Freiheits-Schicksal.* Estas correspondem aos termos em inglês *fate* e *freedom.*[2] O destino é uma capacidade exclusivamente humana, porque só os seres humanos são capazes de tornar conscientes a herança dos ancestrais e as possibilidades de existência. O destino correlaciona liberdade e fatalidade, futuro e passado, cultura e natureza, consciência e inconsciência. O destino é dinâmico, funcional e dialético. Ele não é nem totalmente determinado, nem totalmente livre.

Há uma tendência comum, sobretudo entre os teólogos, para equacionar o destino com a morte. Esse ponto de vista foi inspirado na clássica frase de Martin Heidegger "ser-para-a-morte". Szondi faz objeções à ligação de destino com a morte por considerá-la muito perigosa, unilateral e absolutizar apenas

[1] Do latim *fatalitate.* (N. T.)

[2] Fatalidade e liberdade. (N. T.)

uma parte da existência humana (1936b, p. 117). Ele não desenvolve essa ideia, mas oferece uma pista ao classificar o existencialismo de Heidegger como sublimação da esquizofrenia artística (1956, p. 364).

No meu entender, a opinião de Szondi é um julgamento político. Um estudioso da cultura alemã identificou uma profunda continuidade entre o "ser-para-a-morte" de Heidegger e a ideologia nazista (Pachter, 1976, p. 52). Tanto Heidegger como os nazistas empregam termos militares para enfatizar que a vida é um treinamento para a morte. Eles elevaram a morte até o nível máximo, onde o destino se realiza numa catástrofe gloriosa e inevitável.

Como Szondi aprendera durante a Primeira Guerra Mundial, a morte é uma abstração. Os soldados alemães que voltaram do *front* como heróis trágicos e formaram o núcleo do Partido Nazista sustentavam tal abstração como necrofilia. Eles amavam a morte, negando a culpa e projetando a responsabilidade pela guerra sobre os outros, em particular sobre os judeus, e Szondi voltou do *front* com uma visão mais realista. Trabalhando à sombra do fascismo húngaro protonazista, desenvolveu o tema do destino como uma visão da dignidade e da responsabilidade humanas.

II. O INCONSCIENTE FAMILIAR

O desenvolvimento de Szondi de um novo modelo do destino, em 1954, também representa uma mudança da genética para a psicologia profunda em sua obra. A tarefa da psicologia profunda é tornar o inconsciente consciente, na medida em que seja possível. A gama total do conteúdo inconsciente não pode ser conhecido de modo absoluto. Uma das contribuições originais de Szondi para a psicologia profunda é o conceito de inconsciente familiar *(Das familiäre Unbewusste)*. Embora essa ideia tenha crescido após muitos anos estudando famílias, o artigo de 1937 sobre a escolha matrimonial pode ser considerado como fonte documental primária. Szondi foi o primeiro a sintetizar a hereditariedade com o desenvolvimento de personalidade (Wulmer, 1963, p. 315).

O termo familiar é uma tradução do alemão *familiäre*, que se refere tanto a parentes consanguíneos quanto ao que é de costume (Bischof, 1985, p. 195). Com os achados da pesquisa familiar de Szondi, podemos classificar a prática do casamento com parentes genéticos como costumeira.

O inconsciente familiar é essencialmente o mesmo que a carga genética, mas difere dela sob dois aspectos. Primeiro, o conteúdo do inconsciente familiar é expresso como polaridade. Esse padrão se correlaciona com o pareamento genético e com os cromossomos. A polaridade explica o fato de o mesmo grupo genético ser capaz de produzir traços normais e anormais, tanto a doença quanto a sublimação. Segundo, o inconsciente familiar tem uma proporção latente. Isso explica a variabilidade, as forças, as fraquezas, e a distribuição de traços nas famílias.

Originariamente, Szondi argumentava que os genes latentes recessivos constituem o inconsciente familiar. Isso deve ser revisto à luz da avaliação atual dos estudos de Szondi em genética. Um modelo revisado incluiria não só os genes recessivos, como também os dominantes, ligados ao sexo, e a gama intermediária de genes. Tal visão iria muito além da noção clássica de carga genética como fardo pesado e incluiria as características equilibradoras e adaptativas de uma psique em desenvolvimento. O funcionamento efetivo do inconsciente familiar é revelado por meio do genotropismo.

O conceito de inconsciente familiar foi inicialmente proposto à luz da psicanálise freudiana e da psicologia arquetípica de Jung. Como é bem conhecido, Freud explorou o inconsciente pessoal, que carrega material recalcado e esquecido desde o nascimento. Jung descobriu o inconsciente coletivo, que contém as formas arquetípicas hereditárias e as pulsões instintivas.

Ao combinar essas três dimensões, Szondi pretendia lançar o fundamento para a unificação da psicologia profunda (1956). Ele compreendia esses domínios funcionalmente, e não espacial ou topograficamente. Eles são coativos e complementares à consciência. O inconsciente pessoal se manifesta nos sintomas; o coletivo, em símbolos; e o familiar em decisões existenciais.

Szondi não integrou esses domínios inconscientes de forma acrítica. Ele concordava com Jung que os arquétipos se adaptam à realidade psíquica e que

participam da religião e da cultura. No entanto, Jung deixou de correlacionar os arquétipos justamente com as pulsões instintivas, tornando difícil diagnosticar a psicopatologia (Szondi, 1852, p. 25). Do mesmo modo, Szondi acreditava que a teoria de Freud apenas refletia a luta entre dois parceiros no inconsciente familiar. Por outro lado, reconhecia sua profunda dívida para com Freud, como alguém que alterou fundamentalmente a visão da existência humana. Depois de Freud, a existência deve ser concebida numa perspectiva desenvolvimentista, e a vida espiritual deve ser compreendida em termos do inconsciente, como também como a ambiguidade da criação e destruição (Szondi, 1936b, p. 96).

III. Conceito do ego

O que torna o inconsciente consciente é o ego. A emergência do ego representa o nascimento do ser humano em relação ao reino animal. Por meio do ego a humanidade supera a tirania dos instintos na hierarquia da natureza. O ego cria atividades unicamente humanas, tais como a religião, a arte e a cultura. O ego também faz as escolhas existenciais que projetam o conteúdo familiar inconsciente.

Szondi define o ego com referência à história da religião e da filosofia (1947, p. 130). A fonte original e governante para a compreensão do ego é o hinduísmo, em especial os ensinamentos dos Upanixades no século VIII a.C. Szondi cita várias passagens do Upanixade Brihad-Aranyaka (1956, p. 114-15), usando a tradução de Paul Deussen.

Uma passagem retrata o ego como ser primordial, sozinho no momento da criação (1,4,1):

> No início, esse universo foi apenas o Atma, em forma humana. Ele olhou em volta e nada viu, senão ele mesmo. Em seguida, no início, gritou: "Eu sou ele!". Daí veio o substantivo Eu. É esse o motivo por que, mesmo hoje, quando interpelada, uma pessoa declara inicialmente "Sou eu", e, em seguida, diz o outro nome, pelo qual é conhecido. (Deussen, 1966, p. 265).

Szondi traduz o termo sânscrito *Atma* como ego, entendendo que a natureza humana está identificada com o divino. Como criador do mundo, o ego era chamado *Senhor (Ishvara).*

Outra fonte do mesmo Upanixade identifica o ego como aquilo que reside na criação, e que também se distingue dela (3,7,3.): "Aquele que habita a terra e é da terra, aquele que a terra desconhece, que é a terra, que governa a terra de dentro, ele é a tua alma, o guia interior, o imortal (Deussen, 1966, p. 206-07). Por isso, o ego é o guia imortal e interior de todas as pessoas.

Szondi documenta a história dos conceitos do ego e conclui que as várias definições são, na verdade, projeções da natureza da vida (1956, p. 115-29). As projeções fazem a mediação entre a realidade e o ser humano. As várias definições do ego podem ser classificadas em termos de dependências funcionais, pareadas dialeticamente: a divina onipotência e a impotência humana, espírito e natureza, consciente e inconsciente, sujeito e objeto, feminilidade e masculinidade, alma e corpo, vigília e sonho, e imanência e transcendência. Essas características também expressam as antíteses gerais da vida. Tais polaridades são abraçadas pelo ego e, portanto, podem ser consideradas como aspectos correlativos. Uma vez que essas antíteses são aspectos, ou dependências funcionais, a essência do ego é relacional e não pode ser plenamente localizada em regiões espaço-temporais.

IV. Fases de desenvolvimento do ego

No nascimento, o ego repousa em uma unidade indiferenciada. Com a ativação da pulsão do contato, por meio do ritmo de buscar e achar, o organismo se separa da mãe e luta por uma existência independente. Durante o processo de separação, no entanto, o organismo é ameaçado pela solidão, especialmente a partir do segundo ano de vida. Daí em diante, a possibilidade de solidão está sempre presente; e é esta a ameaça com a qual todos têm de lutar na vida.

Depois da separação, o desenvolvimento prossegue atravessando quatro estágios: (1) projeção, (2) inflação, (3) introjeção, e (4) negação. Eles são virtualmente a-históricos e seu conteúdo é geral e inespecífico. As fases do ego podem aparecer em sequência, simultaneamente ou de formas variadas. O objetivo de cada uma é restabelecer, em meio à luta pela existência, a inteireza primária. As fases influenciam a fisiologia e a patologia da psique, e operam nos três domínios inconscientes: pessoal, coletivo e familiar. As quatro funções do ego em relação às três esferas do inconsciente serão definidas a seguir, usando ilustrações provenientes da história das religiões:

(1) A *projeção* constitui "o primeiro esforço inconsciente elementar primitivo do ego na busca de transferir o poder e a pulsão do inconsciente no sentido de ligar-se a um objeto do mundo exterior" (Szondi, 1956, p. 160-61). A função primária da projeção é a pulsão da participação. Freud descobriu a projeção, originariamente, como o mecanismo psíquico da paranoia. Numa patologia como a paranoia, o conteúdo inconsciente é transferido para objetos distorcidos ou delirantes, sem estabelecer um relacionamento real com eles. Esse tipo de transferência, sem participação, é denominada projeção secundária.

Jung descobriu uma projeção coletiva no sentido de uma identidade sujeito-objeto inconsciente na sociedade arcaica. A projeção coletiva estabelece formas transpessoais de ser e dissolve identidades individuais. Szondi concordou com Jung ao enfatizar que a projeção coletiva é experienciada como uma participação mística no ser. Tanto Jung quanto Szondi inspiraram-se na obra do estudioso francês Lucien Lévy-Bruhl, que estabeleceu a categoria da participação mística (Lévy-Bruhl, 1966a). Szondi define isso como "a misteriosa participação de coisas heterogêneas entre si, que se realiza por meio de poderes místicos, nela operantes" (1956, p. 166).

O desenvolvimento do parentesco por meio da projeção é denominada lei da participação. Essa lei é exemplificada pelo fato de as línguas antigas serem sintéticas, nas quais cada palavra tem uma variedade de significados. Além do mais, conceitos como sorte, causalidade linear, objetividade e verificação não são fundamentais na realidade, mas apenas secundários.

Devido à inter-relação de todas as coisas, as imagens são tão reais quanto os objetos que representam.

A lei de participação também explica o fato de o reino invisível, revelado nos sonhos e nas visões, complementam o mundo visível, sensorial. A correlação dos dois domínios implica uma perspectiva dupla, segundo a qual o universo é físico numa perspectiva e espiritual na outra. Consequentemente, os mundos físico-sensorial e espiritual-invisível participam um do outro, criando um todo inter-relacionado.

Pesquisa recente tem ajudado a esclarecer ainda mais o conceito de participação mística de Lévy-Bruhl. Nem tudo no universo é efetivamente animado por uma participação mística indiferenciada. Antes, a participação é diferenciada por poderes (Riviere, 1989, p. 233-34). De acordo com estudos atuais podemos reconhecer que a participação projetiva opera no indivíduo, na família, na tribo e na natureza física. Cada domínio é único em si, e não pode ser reduzido a uma alma homogênea. Assim, a revisão crítica da lei de participação de Lévy-Bruhl a torna ainda mais aplicável à análise de destino, porque Szondi dá ênfase às dimensões pessoal, coletiva e familiar correlatas.

A projeção familiar primária é a transferência das tendências hereditárias ao descendentes, criando uma unidade, uma semelhança e um parentesco com o ancestral. Essa projeção pressupõe o funcionamento do genotropismo, no sentido de que cada um, inconscientemente, procura e encontra relações, particularmente de amor e vocação. Quando a relação se dá, estabelece-se uma continuidade com o modelo ancestral. As projeções familiares envolvem parentes consanguíneos e genéticos. Na sua forma secundária, a projeção familiar implica a transferência de traços hereditários patológicos, pela qual o indivíduo realiza compulsivamente escolhas de parceiro e vocacionais, sem criar relacionamentos reais.

O contexto social da projeção familiar seria o das culturas das pequenas aldeias, com relacionamentos face a face e organizadas em torno de totens. Nessas sociedades, o indivíduo é identificado pela participação na família inteira. Por exemplo, na sociedade tribal africana, quando uma pessoa fica

doente e vai para o hospital, toda a família vai junto. A família permanece com o paciente até ele ter alta. Isso indica que a doença e a saúde têm relação com a família toda. Na morte, entra-se no reino dos mortos-vivos, que são os membros da família do falecido de cinco gerações (Mbiti, 1969, p. 89). Eles permanecem nesse estado enquanto são lembrados pelos vivos. A memória dos mortos-vivos amplia a participação projetiva ao longo do extenso contínuo da família transgeracional.

(2) A *inflação* é "a luta elementar e inconsciente do ego no sentido de se duplicar, atrás da dualidade fundamental do ser... unificação de masculino e feminino em si mesmo" (Szondi, 1956, p. 161). A inflação é uma função da duplicação das antíteses básicas da vida; o objetivo é o ser perfeito. A duplicação está presente porque a participação-projetiva envolve duas pessoas, como união dual mãe filho. Quando a projeção não consegue alcançar a participação, a inflação aparece como forma de alcançá-la por meio de um estado pessoal de totalidade do ser. A inflação secundária envolve a posse psíquica e numa ambivalência severa no sentido de dupla personalidade.

A inflação pessoal é caracterizada pelo narcisismo, como enfatizado atualmente pela psicanálise. Por exemplo, a homossexualidade reprimida em um homem pode provocar uma identidade feminina com fantasias grandiosas. Por trás de um ego assim inflacionado existe uma ambivalência amor-ódio em relação ao pai. Szondi destaca que a inflação pode ativar outro material pulsional, que não o sexual. Uma personalidade paroxísmica pode ficar inflada como Deus, o Pai, e exibir uma dupla personalidade do tipo Caim-Abel.

A inflação coletiva é a expansão do ego por meio de conteúdos provenientes da psique coletiva. Corresponde ao que Lévy-Bruhl chama bipresença, isto é, a coexistência em dois níveis diferentes do universo ao mesmo tempo (1966b). Alguns exemplos de inflação coletiva são encontrados no cerimonialismo animal de religiões primitivas, como o lobisomem da Grécia antiga, o leopardo e o homem pantera da África ocidental, ou os tubarões e lagartos do Havaí, que representam os ancestrais divinos e imortais. Há ainda outros exemplos como os voos do xamã "fora do corpo" para "outro mundo" e o iogue hindu que, em seu estado iluminado, é o homem perfeito que dá à luz.

A inflação adquire uma forma familiar quando o conteúdo psíquico vem da família. O indivíduo assimila a família inteira como um ego ideal, tornando indefinidas as distinções entre avós, pais, filhos ou irmãos. O indivíduo pode viver as identidades familiares formando uma dinastia ou criando linhagens "puro-sangue" por meio de escolhas matrimoniais seletivas. Outro exemplo é o de pais que inflam a si mesmos por intermédio das realizações de seus filhos.

Resumindo, tanto a participação projetiva como a inflação constituem o poder expansivo do ego, o assim chamado fator "p", que participa do reino espiritual do ser. Esse aspecto expansivo do ego está presente na religião primitiva, assim denominado porque ele participa diretamente da inter-relação fundamental do universo. A religião primitiva engloba pequenas comunidades, tradição oral, mito e símbolo, sonho e visão. A religião primitiva normalmente carece de um fundador histórico, é xamanística e relativamente imutável.

Um exemplo de religião primitiva é a tradição dos nativos americanos na qual o cachimbo sagrado ilustra o poder expansivo do ego, e segundo a qual

> o cachimbo é o universo e também é o homem, e aquele que prepara um cachimbo deve identificar-se com ele não só estabelecendo o centro do universo, mas seu próprio centro; assim, ele "se expande" de tal modo que as seis direções do espaço são efetivamente trazidas para dentro dele. É nessa "expansão" que o homem deixa de ser uma parte, um fragmento, e se torna inteiro ou santo; ele rompe a ilusão da separação. (Brown, 1972, p. 21).

Por outro lado, o poder expansivo do ego é equilibrado por uma função oposta, que contrai a fim de lidar com a realidade material. Ela é denominada fator "k" e engloba as duas fases seguintes do ego.

(3) A *introjeção* é "a luta inconsciente, original e elementar do ego pela posse e pela incorporação de objetos-valor, representações de valor e todos os conteúdos de valor do mundo externo e interno (Szondi, 1956, p. 193). A introjeção é governada pelo ideal de ter tudo, formando não só o caráter, mas também a visão de mundo, os ideais pessoais e corporativos,

as comunidades vocacionais e ideacionais na sua forma primária. A projeção secundária é o mecanismo psíquico presente na formulação de sintomas patológicos.

A introjeção pessoal emerge da experiência individual e não deriva de recalcamento. Um exemplo é a dor do luto, na qual o enlutado incorpora o falecido numa relação de agarramento. Permanecer agarrado a um objeto perdido promove uma reação depressiva, caracterizada por uma ambivalência amor-ódio em relação ao falecido. Essa compreensão é produto da psicanálise.

Szondi esclarece três outros tipos de introjeção. A hiperintrojeção ocorre quando o objeto perdido é lembrado com grande clareza fotográfica. Introjeção de detalhe é a retenção de parte de um objeto perdido, tal como um fetiche. E uma introjeção-ad hoc é a impressão de um trauma psíquico, resultando em fixação.

A introjeção coletiva é a assimilação de conteúdo objetivo fora da própria esfera de influência individual. O que Jung denomina *persona*, a identidade socialmente adquirida, é um introjeto coletivo. As sociedades capitalistas modernas, que dependem de alta tecnologia, encorajam estados de ego introjetivos, como uma busca coletiva de bens e riqueza. Em tempos de crise, a introjeção coletiva adquire a forma de magia a fim de satisfazer a necessidade de controle.

A introjeção familiar corresponde à incorporação de propriedades, capacidades e ideais pertencentes aos antepassados do indivíduo. A introjeção familiar primária é a assimilação de um ancestral, que não foi vivenciado no caráter do indivíduo. Isso pressupõe genotropismo e frequentemente ocorre inconscientemente. Por exemplo, a personalidade nº 2 de Jung foi, provavelmente, uma introjeção de seu avô paterno, cujo nome também era C. G. Jung, que pode ter sido filho ilegítimo de Johann W. von Goethe (Wehr, 1987, p. 14, 43-44). Em função do fascínio de Jung por esse ancestral do século XVIII e pelo *Fausto* de Goethe, ele pode ter confundido a distinção entre as esferas familiar e coletiva do inconsciente (1961, p. 35-36, 234).

A introjeção secundária familiar é a aquisição de uma doença hereditária ou de um tipo de morte, o que também pressupõe genotropismo. Esse tipo de introjeção pode ocorrer na seleção de parceiro e na escolha vocacional.

(4) A *negação* é "a luta do ego, parcialmente inconsciente e consciente no sentido de evitar, negar, inibir, alienar e recalcar determinadas reivindicações, representações e ideais" (Szondi, 1956, p. 217). A negação primária adapta a realidade social e moral. Ela comprime o ego em nome de tarefas práticas e protege contra qualquer expansão ameaçadora ou unilateral do ego. A negação primária envolve teste da realidade, tomada de decisões e avaliação do valor da projeção ou da inflação. A negação secundária é uma destruição patológica de valores e da realidade que resulta em compulsão, alienação ou negativismo catatônico.

A negação é pessoal quando deriva de um recalcamento. Enquanto Freud considera o recalcamento como primário e a negação como secundária, Szondi inverte a ordem de prioridade. A negação pessoal se alterna entre adaptação consciente e rejeição inconsciente das projeções, inflação ou inversão de caráter (por exemplo, feminilidade). Com negativismo (isto é, negação secundária), o indivíduo sofre de uma necessidade latente de ser tudo e de ter tudo, mas não consegue satisfazê-la.

A negação coletiva dá forma aos comandos, leis ou regras que as comunidades impõem aos indivíduos visando ao controle social. Szondi faz uma distinção apropriada entre moralidade e ética, definindo-as com conteúdos egoicos e pulsionais instintivos. "A moralidade corresponde ao comando externo contra comportamentos específicos, tabuizados pela comunidade" (Szondi, 1956, p. 224). Esse comando é motivado pela necessidade de valor paroxístico-histeroforme, tanto como uma reivindicação de autovalorização quanto como inclinação para ocultar a própria face. Assim, moralidade é uma proibição coletiva de certas ações vergonhosas (por exemplo, incesto) a fim de proteger o valor moral do indivíduo.

"A ética corresponde ao comando interno, a lei interior contra matar e contra o amor incestuoso" (Szondi, 1956, p. 223). Os comandos éticos são motivados pela necessidade de reparação paroxístico-epileptiforme, mais

especificamente pela tendência Abel. Como os comandos éticos são de natureza interna, têm uma qualidade sagrada, como na injunção monoteísta: "Assim disse o Senhor". Em contraste, a moralidade repousa sobre um etos cultural, e não na experiência do sagrado. Ambos têm como base o padrão paroxístico.

A negação familiar é uma consequência do genotropismo. O indivíduo se opõe a um padrão hereditário compulsivo, substituindo-o pela livre escolha. A negação permite negar, inibir ou adaptar-se a tendências familiares, ou ainda alienar-se delas. Como frequentemente cumprimos padrões familiares inconscientemente na seleção matrimonial ou na escolha vocacional, a negação familiar pode não ser muito comum.

A negação familiar secundária é uma negação, um recalcamento ou uma inibição patológica de figuras psicopáticas associais, criminosas ou mentalmente doentes da família. Por ironia, frequentemente manifestamos as características das pessoas que mais negamos. O parente ao qual mais nos opomos é aquele com quem mais nos assemelhamos. Essas negações podem tornar-se uma fixação e conduzir à desintegração pessoal.

Resumindo, o ego alterna-se no ritmo de expansão e contração, imaginação e vontade. Cada estágio do ego tende a dominar períodos particulares do ciclo da vida. A projeção é comum na infância, inflação na adolescência, introjeção na juventude e meia-idade, e negação na maturidade. Como estágios do ciclo da vida, elas pressupõem um estrato psíquico primitivo que é encontrado na religião primária. A projeção reflete a participação mística na existência espiritual; a inflação, a exaltação dos estados extáticos e andróginos; a introjeção, o caráter e a visão de mundo; e a negação, o comportamento ético e moral.

Quando um ou mais desses estágios se tornam extremos e se desequilibram, o indivíduo se fixa e tem um destino compulsivo, destrutivo ou desintegrado. Em casos extremos, a desintegração provoca estados crepusculares nos indivíduos e anarquia nas sociedades. Ambos são inundados com as forças cruéis instintivas da vida crua e primitiva. A tarefa é atingir a inteireza, integrar um ego livre e pessoal e viver em uma sociedade democrática justa.

V. O EGO PONTIFEX[3]

A psicologia do ego de Szondi tomou forma durante a primeira década após a Segunda Guerra Mundial. Ela representou um diálogo entre as ciências humanas e as naturais, em particular entre a psicologia profunda e a genética. Szondi pretendeu criar uma ponte entre esses diferentes campos. Szondi refere-se à ponte como uma metáfora para "entre" *(Das Zwischen).* Ele "busca revelar o misterioso 'entre' dois seres vivos, a respeito do qual discorreram, antes, Platão em *O Banquete* e, mais recentemente, Martin Buber. [É] inclusive o 'entre' que impulsiona dois humanos um para o outro e mantém uma dupla união, uma união mística" (Szondi, 1978, p. 17-18).

Szondi aprova o argumento de Platão de que "aquilo que nos pertence pela natureza já foi mostrado como algo de que precisamos ser amigos" (*Lisis,* 222A, Loeb). Segundo a leitura que Szondi faz de Platão, nós amamos uns aos outros porque compartilhamos da mesma natureza. Nossa natureza comum é definida como parentesco genético (Szondi, 1978, p. 259).

Do mesmo modo, no *Banquete,* Platão narra de forma mítica que a natureza humana tinha uma tripla origem, compreendendo o homem, a mulher e a união dos dois. Essa última era a natureza primitiva, andrógina, um ser redondo com uma cabeça, duas faces, quatro mãos, quatro pés, e assim por diante. Esse ser primordial foi assassinado por Zeus por causa de seu espírito rebelde. Desde então, cada metade tem estado à procura da outra. "Assim, desde a Antiguidade, o amor mútuo está arraigado na humanidade, reorganizando nossa antiga condição e ansiando por combinar dois em um, curando a ferida humana" (*Symposium,* 191D, Loeb). Portanto, o amor é a reunião de parentes separados que são, como diria Szondi, parentes genéticos. Szondi cita Buber em muitas passagens, mas uma discussão reveladora pode ser encontrada em *Ego Analysis* [Análise do Ego]. Ao descrever a fé como união, Szondi explica

[3] Optou-se pela adoção do termo empregado por Szondi em sua obra. Os termos equivalentes em português, pontifício ou pontifical, referem-se ao papa e a ritos religiosos próprios do catolicismo. (N. T.)

que "a participação também permite apenas o *encontro,* apenas o *deparar-se,* apenas a *conversa dialógica* com o espírito no sentido de Martin Buber" (1956, p. 519). Quando o humano e o divino se encontram na experiência religiosa, eles conservam sua integridade. O encontro tem uma alteridade, na qual a identidade não é dissolvida. Humano e divino são inseparáveis, porém únicos.

Essas referências a Platão e Buber esclarecem a compreensão que Szondi tem da experiência religiosa. A unificação do ego concretiza o poder essencial do ser por meio da participação e alcança a transcendência. Integração, participação e transcendência representam o mais alto desenvolvimento do ego, a união de opostos psíquicos. Esse estado exaltado de realização é representado pelo conceito do ego metafísico ou pontifex *(Pontifex Ich).* O termo *pontifex* deriva das palavras latinas para ponte *(pons)* e para fazer *(facere).* Assim, o ego pontifex corresponde à pessoa inteira, ao *self* plenamente relacional, que, na plenitude do seu poder, participa do reino espiritual. Esse elevado estado do ser é representado pela imagem metafísica da ponte entre opostos.

O conceito do ego pontifex fornece uma estrutura para uma teoria de desenvolvimento pessoal, uma psicologia transpessoal do ser, e uma visão mística da experiência religiosa (Bürgi-Meyer, 1988). A afirmação central da psicologia do ego transpessoal é a seguinte: "O ego transcende e se move como *trans-real* em um *mundo de dimensão projetivo-participativa do Ser,* que denominaremos com uma abreviatura, como *dimensão-'p'.* Essa *dimensão-'p'* é a quarta dimensão, na qual a *psique* pode ampliar-se *em oposição ao corpo"* (Szondi, 1956, p. 464). Como atestado por um de seus alunos, Szondi apresentara essa ideia em uma conferência, em Zurique, em 1947 (Bürgi-Meyer, 1989, p. 43).

Szondi continua explicando que o termo dimensão constitui uma extensão do corpo no espaço, considerando o comprimento, a largura e a altura, e uma sucessão de tempo. A realidade ordinária é formada por uma extensão contínua de espaço-tempo, na qual a causalidade opera. A dimensão espaço-temporal causal compreende o aspecto delimitado ou subjetivo do ego. Chamemos a isso de perspectiva do ego, cujo conteúdo é a consciência imanente.

Em seu aspecto pontifex o ego transcende a dimensão espaço-tempo causal e participa de um estado final, aespacial e atemporal. Essas qualidades

de finalidade repousam como potenciais no inconsciente. Também são encontradas na física contemporânea, que concebe uma realidade fundamental sem matéria ou formas sujeito-objeto. A realidade fundamental é uma energia vazia e irradiante que abraça todas as formas. Participar desse ser fundamental irradiante é não ser patologicamente delirante, mas ser inteiro.

A referência de Szondi à física trata da teoria quântico-relativista. O universo é um todo inseparável, um processo dinâmico, no qual todos os opostos se unem, como nos aspectos das partículas de onda da matéria, por exemplo. A totalidade da realidade só pode ser conhecida por meio da participação, sendo as descrições conceituais produtos da projeção. O ego pontifex é uma totalidade primária, vazia de formas causais particularizadas no tempo-espaço. Ele inclui a possibilidade da experiência pura, da relatividade universal de todas as regiões tempo-espaço, e relacionamentos translocais e transcausais. Assim, a realização do ego pontifex manifesta uma coparticipação do *self* e da realidade fundamental.

VI. Fontes da psicologia do ego

Como citado anteriormente, a psicologia do ego de Szondi foi fortemente influenciada pelo hinduísmo. Sua primeira referência literária ao hinduísmo apareceu em um manuscrito húngaro de 1943 (Bürgi-Meyer, 1988, p. 13). Ele compara o poder expansivo do ego, a função "p", com o *ahamkara*, a luta pelo poder que pode surgir sob o feitiço de uma ilusão. Szondi também compara o poder contrativo do ego, a função "k", com o *mahanatman*, que incorpora o mundo bruto, material.

A próxima referência ao hinduísmo apareceu no importante ensaio *Humankind and Destiny* [Humanidade e Destino] (1954b), no qual ele se muda para a psicologia profunda. Ele propõe que o conceito do ego pontifex seria a resposta à antiga questão dos Upanixades: "O que é o seu ego?". Szondi descreve o ego pontifex como o distribuidor de poder, organizador, administrador, socializador, sublimador individualizador e humanizador. Szondi

prossegue descrevendo o ego como uma união de opostos; por exemplo... "o ego não é espírito nem natureza; ele é a ponte entre o espírito e a natureza pulsional" (1954, p. 22) e assim por diante. As antíteses são repetidas e expandidas no *Ego Analysis* (1956, p. 156-157).

Fica claro que o ego pontifex é parecido com o *atman* hindu, que normalmente traduzimos para o inglês como *self* [si mesmo]. O *atman* é o sujeito último, que tem uma identidade metafísica com o Absoluto, o *Brahman*. Alguns dos primeiros Upanixades descrevem o Absoluto *Brahman-atman* com a imagem da ponte: Brihadaranyaka (4.4.22), Chandogya (8.4.1.), Svetasvatara (6.19), e Mundaka (2.2.5.). O Upanixade Brihadaranyaka traz a primeira imagem do *atman* como ponte: "...ele é o governador dos seres vivos, ele é o protetor dos seres vivos; ele é a ponte que segura os pedaços desses mundos, e os impede de colidirem um com o outro" (Deussen, 1966, p. 170). O termo sânscrito para ponte *(setu)* significa "aquilo que liga, conecta, une", assim como "separa".

Originariamente, os Upanixades postulavam que o *atman* era o único sujeito indiferenciado. Com o surgimento da filosofia Vedanta, na tradição hindu posterior, apareceram distinções entre o *self* último, o ego empírico, e várias possibilidades subjetivas. Embora o *self* possa ser diferenciado em atributos, eles não são fundamentais, mas derivativos ou ilusórios. Consequentemente, a realidade última do sujeito, o *atman,* só pode ser conhecido indiretamente e descrito com negações, como na frase "isto não, isto não" *(neti, neti).* Essa forma de negação é comum nas tradições místicas do mundo.

O apelo geral de Szondi aos Upanixades pressupõe uma interpretação semelhante à Vedanta. No entanto, com referência às suas frequentes citações de Platão e Buber, parece que Szondi baseou-se em tradições religiosas e filosóficas aparentemente diferentes. Deverão essas fontes ser compreendidas de forma eclética, ou representam uma unidade? Nos parágrafos seguintes, defendo que as fontes de Szondi têm uma unidade coerente profunda.

O diálogo de Szondi com o hinduísmo representa um distanciamento do judaísmo ortodoxo de sua infância e amadurecido nos anos do seu exílio. O problema crítico é que o Vedanta mantém um monismo absoluto, posição

rejeitada por Szondi. Um ponto de contato mais apropriado com o hinduísmo seria a metateologia do Bhagavad Gita. O Gita distingue entre o Absoluto *(Brahman)* e o Senhor *(Ishvara)*, fazendo que o último seja uma manifestação espiritual e pessoal do primeiro (Deutsch, 1968, p. 171). O Gita ensina que a "participação" no Absoluto só é alcançada quando o indivíduo "projeta" o seu ego no Senhor. A devoção ao Senhor exemplifica o poder expansivo do ego, que é a função "p" de Szondi. O Gita também explica a patologia da projeção: "Porém, aquele que é iludido pelo egoísmo *(ahamkara)* pensa: "Eu sou aquele que faz" (3.27).

O apelo de Szondi às ideias de Buber também é mais coerente com o hinduísmo pós-Vedanta. Tanto Szondi como Buber qualificam a experiência mística pura como uma sensação de alteridade. No início de sua carreira, Buber foi atraído para o Vedanta, mas foi além do monismo para o seu ensinamento maduro de eu-Tu, que refletia o hassidismo judeu (Friedman, 1976, p. 413-14). Segundo Buber, a experiência imediata de parentesco revela a natureza da realidade fundamental.

Da mesma forma, como o Bhagavad Gita, o hassidismo também reconhece a separação entre o divino e o humano, e supera isso com uma ponte, afastando-se do reino sensorial e se unindo a Deus no misticismo da oração. O mestre hassídico Rabino Nachman de Bratislava ensina: "O mundo inteiro é uma ponte muito estreita, e o principal é não ter medo" (Witztum et al., 1990, p. 125). Historicamente, o hassidismo dependia da metafísica platônica, na qual os mundos da luz e da escuridão eram distintos, porém compartilhavam uma unidade dinâmica (Scholem, 1987, p. 102-03, 316).

Na tradição platônica, os reinos sensorial e final, da luz e da escuridão, unem-se no mundo intermediário (Rep. X, 614C); States (309C; 90A). O mundo intermediário é o "entre", conhecido em estados convulsionais, expresso nas imagens crepusculares, e definido apenas pela negação (Conze, 1947). De modo significativo, os Upanixades descritos como o caminho da floresta. A floresta é secreta, escura e misteriosa, e simboliza um estado crepuscular, um limiar rebaixado de consciência, como experienciado em eventos de choque.

Portanto, o conceito de ego pontifex é uma nova versão do mundo intermediário de Platão. A união dos reinos final e sensorial ressoa com a metafísica do hinduísmo e do hassidismo. No entanto, a fase ego da participação projetiva refuta tanto a concepção monista quanto a dualista, e representa fielmente a visão relativista do judaísmo histórico. Consequentemente, a imagem do *atman* como "ponte" contribui para a formação do conceito do ego pontifex de forma metafórica, em vez de categórica.

VII. Formas de participação patológica

Como uma união de antíteses psíquicas, o ego pontifex desloca o reino espaço-tempo-causal e participa de um "outro" domínio do espírito. Postular esse tipo de psicologia do ego inevitavelmente levanta a seguinte questão: Qual é a diferença entre as concepções normal e anormal da realidade?

Quando a pulsão primária para a participação não é cumprida, o resultado é o delírio. O delírio (*Wahn*) é um poder desviado do ser (Szondi, 1956, p. 412). Ele substitui o parentesco real e assume formas tão comuns como o vício, a neurose, a psicose e a especulação mágica. Esses substitutos significam que o indivíduo carece de integração pessoal e se sente impotente. Os tipos de delírio correspondem às quatro fases do ego. Esses delírios podem ocorrer individual ou coletivamente, simultânea ou sequencialmente. Aqui Szondi vai além de Freud, que restringe o delírio à projeção.

(1) O delírio projetivo é "o produto de uma função do ego caracterizada pela distribuição patológica do poder e um modo irreal de participação" (Szondi, 1956, p. 425). O indivíduo externaliza seu próprio poder sobre outra pessoa ou outra coisa, tornando o objeto onipotente. Surge uma relação de ódio entre sujeito e objeto. Quando a transferência é total e sem qualquer parentesco, a paranoia é o resultado. A projeção poderia ser mesclada com a intenção homicida de Caim e ser direcionada para outros ou contra si mesmo, de forma depressiva ou compulsiva.

Por trás do delírio projetivo existe uma inabilidade para estar só. Algumas formas culturais populares desse delírio são astrologia, superstição e a parapsicologia não científica. Esse tipo representa 32,2% de todos os delírios (Szondi, 1956, p. 458). Para alcançar uma capacidade de relação genuína, é preciso ir além do interesse pessoal. Szondi acredita que a transcendência real é a única cura para o narcisismo patológico.

Nesse contexto, Szondi faz referência a um estudo psicológico realizado em Lambarene, na África, por Emmerich Percy, médico que trabalhava com Albert Schweitzer (1956, p. 170). Percy constatou que, entre os nativos africanos, a fase dominante do ego é a projeção total. Por um lado, isso poderia ser interpretado como um ego místico, arcaico ou autista, e, por outro lado, como uma esquizofrenia não diagnosticada. No entanto, nenhum sintoma esquizofrênico pode ser observado nesse povo, pois sua sociedade satisfaz a necessidade de participação, a função "p". A participação é alcançada pela identificação com plantas, animais e ancestrais. Por isso, uma pessoa com ego autista seria normal numa sociedade tribal e na religião primitiva, mas anormal na civilização moderna.

(2) O delírio inflativo duplica o poder individual ao expressar inconscientemente e separadamente as antíteses psíquicas do ego (Szondi, 1956, p. 436). A frequência é de 10,5%. Algumas formas comuns são megalomania, erotomania e travestismo. Mitologias de androginia, como no ser primitivo que é masculino e feminino, são exemplos disso. Szondi cita o caso de um esquizofrênico hebefrênico, para quem o braço esquerdo era a esposa e o direito, o marido (1956, p. 481). Com o delírio inflativo o paciente podia ser ambos e amar a ambos.

(3) O delírio introjetivo é o desejo de possuir tudo, o narcisismo do ter (Szondi, 1956, p. 440). Por trás da introjeção existe um forte sentimento de culpa. Um exemplo disso é o fetiche, que confere ao indivíduo uma onipotência mágica ou uma identidade sexual narcisista. O delírio introjetivo frequentemente aparece no início e no fim de uma psicose, como grandeza cósmica, sensação de perseguição, poderes sexuais ou asseio pedante. A frequência é

de 2,2%. Esses delírios configuram o materialismo, o racionalismo, o positivismo, e qualquer outra visão de mundo que negue a transcendência.

(4) O delírio de negação é a desvalorização total do poder ser ou ter (Szondi, 1956, p. 443). A desvalorização total cria um negativismo e tende a ser destrutiva. Os sintomas clínicos são a sensação de inutilidade, a hipocondria ilusória, o vício e a mania suicida ou homicida. A frequência é de 22,7%. Assim, o delírio de negação é quase tão comum quanto o projetivo. Mesmo assim, cada um é único. No delírio projetivo, o indivíduo não tem ideais, mas no delírio de negação, ele não tem mais ideais.

VIII. A TEORIA PARTICIPATIVA DOS SONHOS

O delírio está relacionada aos sonhos no sentido de ambos ultrapassarem os limites da realidade causal, espaço-temporal. O clímax do sonho acontece quando o sonhador, por um breve instante, experimenta a totalidade. Szondi chama essa totalidade momentânea de "participação autogênica". Todo sonho é uma busca noturna pela totalidade, pela participação no lado da personalidade que não está manifesta na consciência desperta. A metade dormente é o *self* do plano de fundo *(Hintergänger)*. Embora separado pela consciência desperta, o *self* do plano de fundo está essencialmente ligado ao plano de frente *(Vordergänger)*, com o qual se une no sonho. Na totalidade do sonho o tempo é relativizado. Os sonhos podem refletir o passado ou o futuro, ser causais ou finais.

No ciclo de vida humano, uma ruptura entre os *selves*[1] dos planos de frente e de fundo geralmente ocorre por volta dos três ou quatro anos de idade. Após esse período, os impulsos da pulsão mais fortes são recalcados e reduzidos ao *self* do plano de fundo. O mecanismo de recalcamento é a consciência desperta no ego perspectivo. Os *selves* dos planos de frente e de fundo assumem papéis contrários, criando uma polaridade acentuada. Por exemplo, com um

[1] Plural de *self*. (N. T.)

self do plano de frente inibido, o do plano de fundo é autista; com um plano de frente feminino sexualmente, o plano de fundo é sadicamente agressivo.

Um dos pacientes de Szondi ilustra essa polaridade. No caso #1, um homem de negócios de 55 anos parece ser um tipo "Don Juan" (1956, p. 233-34, 473-74). Ele tem um irmão, um homossexual passivo, que tem morte prematura. O paciente recalca a própria feminilidade para não repetir o triste destino de seu irmão homossexual. No entanto, ele tem um sonho recorrente, no qual ele é uma esposa na cama com um Don Juan. No sonho a esposa representa o plano de fundo, o Don Juan o plano de frente. O objetivo do recalcamento é a negação familiar, a fim de evitar o padrão de comportamento do irmão. As imagens masculino-femininas significam que o trabalho do sonho tem uma forma inflativa.

A teoria de Szondi também explica sonhos, visões e alucinações ancestrais. O caso #9 diz respeito a uma organista de 29 anos que é paciente psiquiátrica. Ela tem alucinações em que sua avó aparece e, atrás dela, colocam-se os antepassados. Do grupo vem uma voz que diz: "Seja corajosa, como eu fui corajosa, e como foram corajosos os antepassados" (1956, p. 482).

O caso #10 traz uma matemática de 55 anos que tem uma série de cinco longas visões em que seus antepassados aparecem. Assim ela descreve a primeira:

> Veio-me a imagem de que uma profunda corrente de sangue vagava pelas ruas comigo. Eu vagava nessa corrente, que tinha a altura de um homem. Subitamente eu adoecia com febre alta e rinite, porque essa corrente de sangue ancestral estava em mim, e eu sufocada nela. A única coisa que eu sabia era [que] o sangue ancestral me salvara. Acho que antes disso eu estava morta (1956, p. 482).

A paciente odiava sua mãe, mas adorava seu pai. A mãe sofria de depressão e teve de ser hospitalizada por ideação paranoide. Quanto mais doente ficava a mãe, mais ela era recalcada na mente da filha. Assim, a mãe representava o *self* do plano de fundo da paciente, como revelado na segunda visão: "Encontrei-a numa caverna escura, cujas paredes eram decoradas com seios escuros, dos quais pingava leite". Sua mãe parecia estar numa condição moribunda. Prosseguia a paciente: "Eu sentava imóvel...

na cama, enquanto das profundezas da caverna vinha uma procissão de ancestrais" (1956, p. 483).

A paciente recalcara essas imagens por doze anos, tempo em que as visões mudaram de forma. A mãe e o pai ficaram mais jovens, tornando-se novamente noivos. Na terceira visão, a mãe traz quatro velas e coloca-as num apoio em forma de cruz, enquanto as chamas dançam. E na quarta visão a mãe segura uma criança de dois anos e meio, que é a paciente quando menor. A mãe fala para a menina: "'Agora até você tem de beber, porque você também é minha filha, assim como eu sou sua mãe e sua filha'. Eu também bebo do seio dela e sinto uma corrente de vida nova em mim. Penso: isso enfim é o meio de me curar. Não preciso de mais nada". Na mesma visão, a paciente percebe que a união com a mãe é um ritual de renovação, simbolizado por beber o leite do seio e pela dança das chamas das velas. A paciente sabe que está inteira, como simbolizado pelas quatro velas, que são uma quaternidade arquetípica, representando a inteireza.

Por fim, na quinta visão a paciente compreende que seu recalque original da mãe odiada teve origem na ansiedade familiar. Foi a ansiedade de que ela sofreria o mesmo mau fado que afligira sua mãe; assim, ela negava a hereditariedade materna: "Ansiedade diante do destino, que era carregada pelo sangue dos ancestrais e que era preexistente. Até os 48 anos de vida eu me defendi desse fado por meio da negação do sangue" (1956, p. 485).

Os poucos e breves trechos dessas visões demonstram que os domínios pessoal, coletivo e familiar do inconsciente atuam conjuntamente. O pessoal configura o conflito entre mãe e filha, o coletivo está nas imagens curativas e na quaternidade arquetípica, e o familiar está no fluxo do sangue ancestral. A obtenção da integralidade na paciente indica que as visões facilitam a participação autogênica. Elas são uma forma de terapia participativa.

Szondi utiliza metáforas do teatro para explicar a dinâmica do trabalho onírico. O sonho é o palco, o ego em vigília é o diretor. O *self* do plano de fundo é expresso por meio de conteúdos pessoais, coletivos e/ou familiares. A consciência em vigília, corporificada no *self* do plano de frente, seleciona o conteúdo e dirige a peça.

Adormecer é a mesma coisa que abrir a cortina. As cenas de abertura apresentam as possibilidades existenciais no destino do sonhador. À medida que o sono passa por seus ciclos, o ego cruza um limiar, procedendo do tempo-espaço comum ao mundo do sonho. O ego da vigília recua, torna-se passivo, e observa o palco. As figuras pessoais, coletivas e familiares saem do plano de fundo, como atores. Elas são símbolos cujas identidades normalmente ficam ocultas e impedidas de aparecer em público. A peça atinge um clímax, unindo a psique numa *participação mística.* O drama termina quando o ego desperta à luz do dia.

IX. A TEORIA PARTICIPATIVA DA FÉ

A psicologia do ego de Szondi culmina numa teoria da fé. Como terapeuta, Szondi aprendeu que a humanidade tem uma necessidade religiosa fundamental que, se não for atendida, se degenera em doença mental. A necessidade humana de fé é tão fundamental quanto a de contato ou de sexualidade. Numa palestra reveladora, publicada postumamente, Szondi descreve a fé como a "estrada real" para a humanização (1954a, 1989, p. 53).

Em *Ego Analysis,* Szondi propõe a questão da fé como ilusão, na medida em que Freud e Eugen Bleuler já tinham identificado as duas. Freud proclamara que a fé era uma ilusão, e, de modo similar, Bleuler considerava a ilusão o equivalente psicológico da fé. Observamos que a psicologia neofreudiana da religião continua a falar em ilusão, mas a define como uma realidade criativa, muito semelhante à da arte (Rizzuto, 1979).

Szondi trata do assunto filosoficamente, argumentando que a relação entre fé e ilusão depende de uma visão de mundo anterior. Para ele, Freud e Bleuler eram monistas, e seu modo de abordar a vida era essencialmente materialista. Eles eram religiosos, mas o "deus" que eles reverenciavam era a ciência natural. Eles eram grandes monoteístas da ciência natural. Szondi sustenta que a natureza física não esgota a realidade, sendo meio-mundo; da mesma forma, o espírito, por si, é igualmente meio-mundo. Nem a natureza

nem o espírito constituem a realidade. Antes, tanto a natureza quanto o espírito compreendem a realidade. Assim, a teoria da realidade, ou metafísica, não pode ser nem monista, nem dualista, mas relacional. A realidade só pode ser concebida na relação entre natureza e espírito, e essa concepção é obtida pela participação real.

A fé é um estado de inteireza integrada, uma participação na natureza total do ser. A ilusão, ao contrário, é uma extensão do ego perspectivo ou de um objeto em um plano ilimitado no sentido de um totalitarismo. Não há encontro genuíno, não há alteridade. Aquilo que aparenta ser o outro é puramente negativo, mau ou irreal. Sob a ilusão, o ego sofre a impotência. Ele cinde e se desintegra.

O termo alemão para fé (*Glaube*) pode ser traduzido como fé ou crença. Szondi preferiria fé, e ele ilustra essa qualidade etimologicamente. A raiz indo-germânica de *Glauben* é "*leubh*", que significa "louvar"; o louvor é dirigido ao futuro (Szondi, 1956, p. 514). A fé como louvor é positiva, mística e contínua, e essa qualidade não é determinada pela razão. A fé pertence ao domínio do espírito.

Como função espiritual, a fé tem dois aspectos psicológicos. De um lado, a fé envolve uma transferência da própria força para Deus, obtendo desse modo um *self* centrado. Nessa relação, a força do ser torna-se maior do que a força do ter. De outro lado, a lei da participação é cumprida no nível mais elevado da realidade. Essa maturidade espiritual é um cumprimento da inteireza primitiva, que está latente na união dual original de mãe e filho.

O modelo da fé é o ego pontifex. Nesse estado, o indivíduo é transparente perante o divino, ao mesmo tempo que é completamente humano e completamente pessoal. Trata-se de uma experiência mística ou pura, em que este mundo e o outro são ligados. O ego pontifex ativa as fases constitutivas do ego, exceto a projetiva, em três aspectos básicos da experiência religiosa: (1) simbolização por meio do mito, do sonho e da visão (inflação primária); (2) desenvolvimento da visão de mundo, de caráter e de objeto sacramental (introjeção primária); e (3) adaptação por meio da moralidade e da ética (negação primária). Essas três funções da experiência religiosa são modos distintivos de participação no domínio do espírito.

Por fim, fé é destino. Deus ou o domínio do espírito é simultaneamente "sujeito" e "objeto" da escolha existencial. Quando a escolha do objeto é compulsiva, condicionada pelo ambiente, ou puramente racional, a fé diminui, assim como a própria humanidade pessoal do indivíduo. Ele se desumaniza e fica sujeito a diversos distúrbios mentais, como o delírio total, um ego autista-indisciplinado possuído por forças ocultas, pela hipocondria, ou pela superstição obsessiva da ortodoxia religiosa. Essas condições denunciam o pavor da morte, e são defesas inadequadas contra a ansiedade básica.

Resumindo, o destino consiste em (1) hereditariedade, (2) pulsões instintivas, (3) condicionamentos sociais, e (4) nas ideias influentes da cultura dominante. Considerados em conjunto, esses quatro fatores constituem um meio-mundo e uma força unidimensional, incentivando escolhas compulsivas e genotrópicas, e inibindo a pulsão espiritual de participação. A liberdade, ao contrário, emerge (1) no ego perspectivo e (2) no ego pontifex. O ego perspectivo faz escolhas livres, e o ego pontifex exalta a função "p", a força projetivo-participatória do ser, ganhando inteireza. Como jamais podemos escapar do cérebro animal, a liberdade sempre ocorre na natureza em meio aos genes e aos ancestrais. Portanto, liberdade é destino. Na inteireza complementar de liberdade e destino encaramos o mundo diretamente, enfrentando a tragédia e a ambiguidade. No domínio do destino, a morte não nos acontece como ameaça, mas como escolha pessoal.

5. *A luta contra o ancestral*

I. O FUNDAMENTO DA PSIQUE

A última grande obra do sistema de Szondi foi publicada em 1963, tendo como assunto a terapia. Ele formulou seu método terapêutico no diálogo com os de outros psicólogos. Por exemplo, a concepção freudiana da psique é microscópica, anatômica, topográfica e mecanicista. A junguiana compreende níveis de consciência e de inconsciência, nos quais a totalidade psíquica é parcialmente idêntica ao contínuo físico do universo.

Na perspectiva de Szondi, tanto Freud quanto Jung são monistas. A luta entre as escolas freudiana e junguiana ilustra a cisão da psique em domínios subjetivos e objetivos. Essa divisão histórica fez com que diversos psicólogos tentassem recuperar a totalidade da psique. A análise do destino por Szondi é uma das formulações mais abrangentes da totalidade.

Szondi estabeleceu um modelo terapêutico baseado em dependências funcionais, entre as quais estão os conceitos do inconsciente familiar e do ego pontifex. Essas unidades são relacionais, no sentido de que elas representam experiências de totalidade, e dialéticas, pois abrangem conteúdos pareados. Em vez de, como Freud, reduzir a psique a uma única fonte de energia, a libido, Szondi mostra que as pulsões hereditárias têm suas próprias energias. Assim, a psique, em seus domínios consciente e inconsciente, é uma plenitude de energias diversas.

Freud também concebeu o consciente e o inconsciente como qualidades psíquicas, conhecidas apenas por meio de sinais ou de sintomas. Szondi afirma que essas qualidades só poderiam ser classificadas como vegetativas ou reflexivas, mas não como psíquicas. Ele sustenta que "a essência do psíquico é

o impulso da função vital para a liberdade" (Szondi, 1963a, p. 33). Consciente e inconsciente são estágios no caminho para a liberdade. A obtenção da liberdade envolve uma totalidade genuína, uma humanização autêntica, e não simplesmente um ajuste à realidade física.

Para explicar a dinâmica da liberdade, Szondi usa um termo bem conhecido do idealismo alemão. Friedrich Wilhelm von Schelling concebeu a liberdade absoluta como *Ungrund*. Esse termo alemão designa a base absoluta ou fundamental do ser. *Ungrund* é o domínio do ser absoluto indiferenciado. Só se fala dele por meio da negação ou da teologia negativa.

Szondi traduz *grund* como "profundeza" e como "fim"; o *Ungrund* significa "o lugar mais profundo". Portanto, o absoluto oferece à psicologia a dimensão da profundeza e serve de base a todas as distinções e dualidades. Mais precisamente, o *Ungrund* é o inconsciente. Szondi afirma isso à luz da crença de Freud de que o inconsciente desconhece contradições, negações, dúvidas e oposições, mas elas estão presentes na consciência. Essas características pressupõem uma profundeza absoluta ou uma base. O inconsciente não conhece contradições porque a liberdade mesma do *Ungrund* é inconsciente.

Ao longo dessa discussão, Szondi usa dois termos, *Ungrund* e *Urgrund*, como se eles fossem intercambiáveis (1963a, p. 34-35). Esse uso cria um problema para a tradição alemã original. Alexandre Koyré mostrou que Schelling confundiu *Ungrund*, *Urgrund* e *Abgrund* e conferiu uma obscuridade desnecessária a cada um desses termos (1968, p. 281). O termo *Ungrund* foi introduzido por Jacob Boehme, sendo compreendido apenas como o "Divino Nada", ou o absoluto sem determinação ou distinção.

Esses filósofos alemães usaram a noção de *Ungrund* para explicar a origem do ser. Isso pressupõe que o princípio explicativo do ser é precedido por seu oposto, como uma noção de não ser ou do nada. Essa abordagem é comum à tradição neoplatônica e aos círculos do judaísmo medieval que produziram a cabala. Na cabala, a origem de todo ser é o nada definitivo, a vontade primordial para o ser, que é o mesmo que o *Ungrund* de Boehme (Scholem, 1987, p. 459). Assim, o entendimento de Szondi do inconsciente reflete as influências conjuntas das tradições platônica, judaica e alemã.

Szondi enxerga no inconsciente ou *Ungrund* uma pulsão para a transcendência, para uma totalidade consciente. O *Ungrund* não é nada explícito, antes projetando a totalidade do ser como plenitude de energia que impregna o aparente vazio do universo (Bohm, 1983, p. 210). As manifestações mais convincentes de liberdade na existência humana são a pulsão de ser (fator "p") e a pulsão de ter (fator "k"). A primeira expande o *self* por meio da imaginação, a segunda comprime o *self* por meio da vontade. A obtenção da liberdade culmina no ego pontifex, em que imaginação e vontade são elevadas à máxima unidade psíquica. Experimenta-se uma integração transcendente e conhece-se a natureza do universo como uma totalidade inseparável, em que todas as distinções são dissolvidas num nada definitivo.

II. Princípios terapêuticos

O movimento fundamental para a liberdade, que configura a vida psíquica, é ilustrado concretamente na terapia. Szondi explica seu método terapêutico em diálogo com Freud e diz que a psicanálise descende do iluminismo. Ela busca cultivar um *insight*[1] puro no paciente e libertá-lo da dependência infantil e da necessidade de culpa.

A psicanálise lida com a realidade empírica, que abrange a objetividade das percepções interior e exterior. O analista freudiano coleta os materiais psicológicos subjetivos e os avalia em termos da realidade objetiva definida pelo consenso social. A realidade objetiva é o mundo externo, físico. A terapia consiste numa busca das necessidades infantis iniciais, do recalcamento como fato empírico, e do destino do conteúdo recalcado na vida do paciente. O procedimento baseia-se num modelo linear, lógico e causal da psique.

O julgamento que Szondi faz das origens iluministas da psicanálise é ainda mais reforçado pelo fato histórico de que as pulsões de vida e de morte, *eros* e

[1] *Insight* é a percepção introspectiva, repentina, dos significados subjacentes, antes inconscientes, de comportamentos e pensamentos pelo indivíduo. Não há termo equivalente em português. (N. T.)

thanatos, não podem ser relacionadas antes do século XVIII. É só a partir do século XVIII que o sexo e a morte foram enxergados como forças primitivas da natureza, que demandam defesas e sublimação (Ariès, 1981, p. 392-94). Na era do iluminismo, descobriu-se a natureza como uma ordem independente, contendo forças instintivas que desafiaram o controle humano.

Szondi duvida de que o recalcamento seja um fator causal uniforme da psicopatologia. A simples remoção dos sintomas neuróticos, causados pelo recalcamento de um trauma da primeira infância, não garante cura genuína. Em vez de concentrar-se nos sintomas como objetos psíquicos, Szondi enxerga o paciente como uma pessoa inteira, com diversas possibilidades existenciais, que estão latentes no inconsciente familiar. A chave para a cura é a relação pessoal entre paciente e terapeuta. A tarefa do terapeuta consiste em manter a integridade moral e em tratar o paciente como um ser responsável, como fim em si mesmo.

Szondi oferece uma série de princípios terapêuticos fundamentais (1963a, p. 56-96). Sua descrição ajuda a clarificar ainda mais sua visão da família e da experiência de liberdade. O primeiro princípio é que a psicanálise compreende apenas uma parte do destino humano, e não a totalidade. Para Freud, o destino é determinado sobretudo por uma neurose obsessiva, adquirida traumaticamente devido a um complexo de Édipo não resolvido. Como mostram os muitos estudos de caso de Szondi, as vidas fatalmente desordenadas devem-se à interação complexa de hereditariedade, pulsões biológicas e condicionamento social e intelectual, não simplesmente à neurose.

O segundo e o terceiro princípios juntos implicam uma distinção entre a patogênese e a etiologia. Como mencionado no primeiro capítulo, essa distinção foi confirmada pela genética contemporânea. Patogênese significa a manifestação de um distúrbio, e etiologia, a sua causa. A preocupação psicanalítica com a primeira infância praticamente confunde as duas coisas. Ainda que a primeira infância seja a época do começo de uma doença, não necessariamente é a causa dela. A razão clínica é que os traumas de infância não conduzem a neuroses ou psicoses em todas as pessoas. Um trauma será patogênico se a vítima tiver uma tendência específica para aquele distúrbio.

A causa deriva dos genes, e a primeira infância simplesmente manifesta o padrão hereditário.

O quarto princípio envolve uma distinção entre sonhos da pulsão instintiva e sonhos ancestrais. Os primeiros revelam conteúdos do inconsciente pessoal, que costuma ser sexual e moldado pelo recalcamento. O analista freudiano interpreta os sonhos como se fossem formas literárias representando temas sexuais ocultos. Os últimos expressam tendências hereditárias como aquelas presentes nas figuras do inconsciente familiar, como ancestrais epilépticos ou esquizofrênicos.

O quinto princípio diz que as reivindicações ancestrais que se originam da hereditariedade familiar e que aparecem nos sonhos são exibidas pelo paciente, que não se lembra delas, mas simplesmente as põe para fora. Por conseguinte, o método freudiano de recordação, repetição e elaboração de conteúdos recalcados não se aplica a reivindicações ancestrais. O confronto com impulsos representados, mas não recordados, exige uma abordagem particular de terapia, que será discutida na seção seguinte.

O sexto princípio recomenda duas tarefas. A primeira, do ponto de vista psicanalítico, é que o terapeuta deve se concentrar na defesa e na sublimação das ameaças do impulso inconsciente. Szondi segue essa prática quando ela é adequada à situação, o que costuma acontecer no início da terapia. A segunda é que, na fase familiar, quando as patologias hereditárias são reveladas, a terapia vocacional deve ser indicada. As escolhas vocacionais podem ser recomendadas como meios de sublimação dos distúrbios hereditários. Contudo, é mais fácil empregar a terapia vocacional com pacientes mais jovens, ou com aqueles que sofrem de distúrbios relativamente brandos, do que com pré-psicóticos ou psicóticos. O estágio familiar ou vocacional da terapia é seguido pela fase do ego, quando o terapeuta ajuda o paciente a atingir a função da fé. O apelo à fé se baseia na experiência pessoal, e não na teologia.

Por fim, o sétimo princípio clarifica o objetivo da terapia. O objetivo é libertar e humanizar o paciente. O fim não é um estado estático, mas um processo contínuo. A humanização não é medida pela ausência de sintomas, pois até os neuróticos são capazes de realização. A humanização compreende

a capacidade de fazer escolhas livres, não importando como tenha sido a primeira infância e quais sejam os sintomas.

O livro de Szondi sobre terapia termina com uma referência a Martinho Lutero (1963a, p. 527). Mais precisamente, a distinção clínica de Szondi entre agir e recordar tem um paralelo exato com o dilema que Lutero enfrentou quando era um jovem monge agostiniano. Ele tinha dificuldades em receber o sacramento da penitência, porque não conseguia lembrar-se de seus pecados (Bainton, 1950, p. 55-56). Se ele não se lembrava, não podia confessar-se; e, se não podia confessar-se, não podia ser perdoado. Ele agia como se fosse pecador, como se estivesse possuído pela ira de Deus. O superior de Lutero o aconselhava a simplesmente amar a Deus, mas ele se perguntava como poderia amar um Deus irado. Lutero sofreu uma cisão paroxística, que foi resolvida na justificação pela fé. Assim, os conflitos do jovem Lutero servem de protótipo para a terapia do psicochoque.

III. A TERAPIA DO PSICOCHOQUE

Os princípios mencionados acima indicam dois níveis de atividade terapêutica. A psicanálise é um tipo direto, que utiliza associação livre e recordações para revelar resistências inconscientes e trazer para a consciência os conteúdos recalcados. Entre os fatores psicanalíticos de resistência estão o recalcamento, a transferência, os ganhos secundários das doenças, a repetição compulsiva, e a culpa e a necessidade de punição.

O outro nível, a terapia de psicochoque de Szondi, corresponde ao tipo indireto. Ele reconhece o fato de que às vezes os pacientes passam por tratamento psicanalítico, mas não melhoram. Os sintomas podem retornar após um período de remissão, ou os pacientes podem não conseguir tomar boas decisões existenciais. Apesar de completarem um programa terapêutico, eles continuam fatalmente desorientados. A razão é que o genotropismo causa a resistência inconsciente. Embora os padrões hereditários no inconsciente familiar estejam recalcados, mesmo assim influenciam a vida da pessoa.

O trabalho do terapeuta é detectar a resistência, incluindo as perversões, as alucinações e os delírios, e seguir sua pista até as figuras familiares. As resistências poderiam ser chamadas de "reminiscências ancestrais". Todavia, esses padrões familiares podem não ser difíceis de revelar, de modo que o terapeuta deve esperar pacientemente que apareçam, às vezes durante anos. Falando metaforicamente, o terapeuta aguarda o retorno do ancestral. O entendimento dos padrões familiares pode ser ajudado por testes psicológicos e pela construção da genealogia.

Para chegar aos padrões hereditários é necessário usar a técnica do psicochoque. O termo ilustra o fato de que a terapia é um acontecimento chocante. Esse método nasceu do trabalho experimental de Szondi em 1945, após sua libertação do campo de concentração de Bergen-Belsen. Ele admite que ele e outros psiquiatras tinham sentimentos desagradáveis quando tratavam pacientes com terapia de eletrochoque. Ele se perguntava se uma forte confrontação psiquiátrica no divã poderia ter um impacto tão dramático quanto a eletricidade.

Originalmente, ele fez experimentos com psicopatas viciados e em esquizofrênicos paranoides e catatônicos. Ao longo de dez anos, obteve resultados animadores com seu trabalho. Viu que a técnica era adequada, principalmente para o tratamento de pacientes pré-psicóticos e com princípio de esquizofrenia internados em instituições psiquiátricas, mas nem tanto para os demais pacientes. A terapia de psicochoque requer que o terapeuta aceite o seu próprio *background* familiar e suas formas de sublimação. É preciso estar em paz com os próprios ancestrais.

O caso a seguir nos dá uma ilustração da terapia do psicochoque (Szondi, Moser e Webb, 1959, p. 271-292; Szondi, 1963a, p. 171-187). Trata-se de um bancário, de 45 anos, com excelente capacidade para as finanças. Até os 37 anos, ele não teve quaisquer relacionamentos com mulheres. Todavia, seu primeiro caso amoroso foi uma mulher paranoide-histeriforme de 60 anos, 23 anos mais velha do que ele. O relacionamento durou dois anos, e deu-lhe um prazer considerável. Ele queria casar-se com essa mulher, mas o filho dela

interferiu e dissuadiu-o de fazê-lo. O filho explicou que esse casamento não seria normal, e que ele deveria fazer terapia com um analista junguiano.

O homem concordou. A analista junguiana, do sexo feminino, ajudou-o a perceber que a mulher servia de figura materna e que ele deveria separar-se dela. Quando o homem encerrou o relacionamento, a terapia chegou ao fim. Após a terapia, porém, o homem teve outro caso amoroso, com uma mulher ainda mais velha do que a primeira. Nesse ínterim, ele se tornara completamente impotente diante de mulheres mais jovens. A analista junguiana aconselhou-o a fazer terapia com um psiquiatra do sexo masculino, que serviria de figura paterna e ajudaria a construir sua masculinidade. Ele começou a tratar-se com Szondi, com quem fez 101 sessões de duas horas, ao longo de 15 meses, nas quais foram analisados 152 sonhos.

Szondi conduziu a fase psicanalítica de acordo com o método freudiano. O paciente ficava deitado no divã e falava, enquanto o terapeuta ouvia passivamente. Durante essa fase, o paciente tomou consciência dos seguintes sintomas.

Primeiro, ele tem um forte laço incestuoso com sua mãe e com sua irmã. O paciente é o mais jovem de quatro irmãos, uma irmã e dois irmãos mais velhos. O aspecto incestuoso aparece no sonho #11: "Uma mulher mais velha me disse num sonho que eu não deveria contar ao marido dela. Contudo, eu pensei: 'Mas mesmo assim amei minha mãe'" (1963a, p. 172). O sonho #6 recorda uma situação da época em que tinha seis anos: "Meu pai chega em casa do serviço militar. Estou deitado sobre minha mãe e procurava o seu seio. A irmã, seis anos mais velha, está deitada em outra cama e ria de mim com a mãe". No sonho #18 ele deseja dormir com a irmã, mas é impedido de fazê-lo pela mãe. O pai aparece na forma de "homem-boi" e faz exigências sobre a filha.

Segundo, muitos sonhos evocam ansiedades infantis, trazendo, por exemplo, a aparência ameaçadora de seu pai como um boi vermelho. Terceiro, impulsos pré-genitais, como analidade, exibicionismo e sadismo anal são trazidos à tona. Quarto, diversos sonhos apontam para uma homossexualidade reprimida, incluindo experiências eróticas com o irmão e apego ao pai.

Ao final da primeira série de sonhos psicanalíticos, o paciente resume sua própria conclusão da seguinte maneira. Ele compreende seu apego à mãe, que resulta em diversos graus de sentimentos homossexuais ou bissexuais. A homossexualidade é representada pelo irmão, o que cria ansiedade. O paciente tem muitas fantasias em que representa uma espécie de Don Juan, embora soubesse que não teria sucesso nesse papel. Ele tem medo de encontros com mulheres, da relação sexual e da gravidez. Ele quer ser mais masculino em relação às mulheres do que efetivamente é.

Nos seus sonhos, a figura da mãe o empurra para uma carreira e para relacionamentos com mulheres específicas. O pai, tanto na forma humana quanto na do boi vermelho, representa sua própria natureza pulsional instintiva. A mãe deu ao pai a religião como meio de controle das pulsões e da sua instabilidade. O paciente sente ansiedade em relação à própria masculinidade e descobriu que tem um lado masoquista. Quando se depara com esses problemas, tem a tendência de ficar doente. Ele também percebe que o analista é um substituto do pai. Por esse motivo, a transferência acontece.

A segunda série de sonhos, ainda na fase psicanalítica, diz respeito ao primeiro amor do homem, a mulher de 60 anos. O paciente explica que, com ela, experimentou um amor intenso, extático: "Um estímulo inaudito, eu estava em outro mundo, eu sentia como se algo fluísse de Deus para mim... Algo que eu experimentava não como algo sexual, mas como algo numinoso" (1963a, p. 73). Contudo, ele descobre a qualidade incestuosa desse amor quando, num sonho, a amada assume as feições da mãe.

Em 9 de outubro de 1953, ele escreve a respeito dessa descoberta: "Fiquei impressionado – e ainda estou – com a clara apresentação dos estágios de desenvolvimento incestuoso e homossexual, pelos quais todo homem tem de passar instintivamente, subjacente às culturas primitivas" (1963a, p. 174). Ele compreende que sua tendência homossexual e sua impotência em relação a mulheres mais jovens são consequência da sua fixação na mãe.

Dois meses depois de começar sua análise com Szondi, sua impotência desapareceu completamente. Ele renunciou a seus desejos incestuosos e desenvolveu uma relação normal com uma mulher que tinha aproximadamente

30 anos. Ele manteve o relacionamento por mais de um ano, até viajar para um país estrangeiro, onde tornou-se diretor da filial de um banco. Embora a psicanálise tivesse terminado, Szondi sabia que a análise ainda não tinha. O paciente relatava sintomas perturbadores por meio de sonhos e da associação livre. Esses sintomas derivavam de figuras familiares.

Szondi retomou a análise com o paciente numa segunda fase, a fase familiar. Szondi considera que as raízes hereditárias do caráter e do comportamento são tão fortes que o paciente não deveria ser confrontado com elas nos estágios iniciais da terapia. A fase familiar consiste num encontro direto com os ancestrais, construindo a genealogia, e fazendo testes psicológicos.

Na primeira parte da terapia familiar, o paciente tem a experiência de parentes paroxístico-epileptoides. Por exemplo, um gago aparece no sonho #19: "Seu irmão M. tinha um irmão, que gagueja. Fico impressionado, e pergunto: qual seu nome? 'Hans' foi a resposta" (1963a, p. 175). De fato, a família tem um membro que gaguejava numa fase anterior da sua vida.

Numa sessão no divã, o paciente sente a chegada de uma aura epiléptica. Isso ocorre após explicar que um primo de seu pai, filho de um ferroviário, matara um amigo durante uma brincadeira. O paciente fica furioso ao falar do assassinato. Szondi explica que estados epileptoides podem surgir quando são feitas associações com armas violentas, como facas, espadas ou punhais.

O paciente também sonha com outras pessoas que sofrem crises epilépticas. Ele cita como exemplo o sonho #30: "Visualizo agora um jovem com cabelo preto deitado no chão". Então ele acrescentou: "Ele me recorda de B., um colega epiléptico da escola. Ele me diz (no sonho) que tinha acabado de sofrer um engasgo". No sonho anterior, o #29, ele vê K., sua tia materna, deitada, morta, por causa de uma crise epiléptica. Seu irmão está presente. O paciente explica que essa tia sempre o excitara sexualmente e que seu irmão era um rival por seu afeto.

O paciente revela então o sonho #149: "Estou deitado no sofá e perguntei a minha mãe, que estava por perto, se ela já tinha tido alguma crise epiléptica. Ela respondeu: 'Tive uma quando eu tinha 18 anos, e talvez ainda tenha tido outra'. Depois de uma pausa, ela continuou: 'Também a soldada

de chocolate'. 'Soldada de chocolate?' Olhei para ela inquisitivamente. Então continuei a perguntar: 'E você sabe, mãe, o que aparece numa crise epiléptica?'. E eu mesmo respondi: um assassino! Ela olhou para mim chocada. Sim, um assassino, repeti" (1963a, p. 176).

O paciente reconhece que sua mãe é levemente ou manifestamente epiléptica. De fato, tanto ela quanto seu irmão tiveram períodos de êxtase religioso, com ausências momentâneas. No sonho #149, há o conhecimento inconsciente de que o primeiro amor do paciente, a mulher de 60 anos, seria uma portadora de epilepsia e que é simbolizada como a "soldada de chocolate". Uma vez concluída a genealogia, o paciente descobriu que essa mulher era filha de um farmacêutico epiléptico. A árvore genealógica inclusive contém um parente do sexo masculino, o primo do pai mencionado acima, que era um assassino. Outro parente, um teólogo, contara ao paciente pouco tempo antes que um ancestral longínquo fora decapitado por envenenar sua esposa pouco depois do casamento.

Nesse ponto da terapia, Szondi revela ao paciente a presença oculta de epilépticos e de assassinos passionais no inconsciente familiar. Szondi explica o embate latente entre as tendências de Caim e Abel na natureza humana. Nesse caso, o impulso latente de Caim existira na forma recalcada, antes mesmo do início da fase familiar da terapia. Por exemplo, o paciente escrevera um texto em 12 de novembro de 1953 listando oito situações nas quais expressara uma intenção violenta, ocorridas entre 7 de setembro de 1948 e 11 de maio de 1951. Nesse período, ele sentira o desejo de matar um homem, de chutar uma grávida, de empurrar seu primeiro amor num rio, de feri-la com uma tesoura, e de enterrar pregos na cabeça de uma menininha. Anteriormente, o paciente sofrera de enurese quase até o período da puberdade.

Experiências correspondentes também ocorreram na família do paciente. Certa vez, num estado de raiva, o pai ameaçara matar a filha. As famílias materna e paterna têm membros que passaram por êxtases religiosos delirantes. Szondi mostra ao paciente que a disposição para ilusões religiosas pressupõe uma combinação de hereditariedades epileptiformes e esquizoformes.

Assim, além do plano de fundo epileptiforme, a terapia familiar revela uma tendência para a esquizofrenia paranoide inflativa. O conteúdo esquizoforme emerge num segundo grupo de sonhos ancestrais. Em um sonho, sua mãe diz que ele, o paciente, viera ao mundo "por fecundação do Espírito Santo". Logo, a mãe é Maria, e o paciente é Jesus. A mãe acredita na Segunda Vinda de Jesus e que se deve preparar o caminho para isso. O paciente teme que, se Jesus chegar, possa não estar preparado.

A mãe tem um pai que tivera êxtases religiosos e que não tivera relacionamentos com mulheres. Ele é chamado de "o Santo" na família. O tio aparece em diversos sonhos do paciente, tanto nos estágios psicanalíticos quanto familiares.

No sonho #6, o paciente diz: "Tenho nas mãos o testamento do meu tio 'D.', isto é, uma fotocópia (um negativo), no qual consta, explicitamente, com palavras fortes, que os descendentes estão excluídos dele. Olho a cama vazia do tio 'D.' e vejo sobre ela seu revólver de metal brilhante; ele se matara com o revólver. Eu o descarrego... Na verdade, sou capaz de pegar esse revólver para mim". Em outro aposento, ele encontra sua mãe, profundamente triste, e ela lhe diz: "É significativo que a herança do Tio 'D.' permaneça intacta".

Com essa série de sonhos, o paciente percebe que é portador das tendências do tio. Ele ama o tio mais do que os outros irmãos, e é ele quem mais se parece com o tio. O paciente fora celibatário até os 37 anos, assim como o tio. A mãe insistira que tanto seu filho quanto seu irmão permanecessem identificados com ela. Ela não permitia que eles se relacionassem com quaisquer outras mulheres. Além disso, o amor incestuoso do paciente pela mulher de 60 anos repetia o mesmo tipo de relacionamento que havia entre sua mãe e seu tio. O tiro fatal, no sonho #6, significa que o paciente rompeu esse padrão, e se libertou da ligação incestuosa. É por isso que a mãe está triste no sonho.

O paciente também descobre que estivera predisposto a delírios religiosos, ainda que os tivesse recalcado. Ele fora recentemente informado de que, antes de nascer, seu pai esteve internado devido a delírios religiosos por um ano e meio. À medida que o fim da análise se aproxima, o paciente manifesta esquizofrenia. Ela surge na forma de neologismos estranhos e fortes. Ele fala

ou sonha esses neologismos em resposta às rápidas rajadas de palavras de estímulo do terapeuta.

Esses neologismos são produzidos em alemão coloquial, e são difíceis de traduzir. Alguns dos neologismos transmitem imagens como uma floresta primitiva, incesto, defloração e Martinho Lutero jogando um tinteiro contra o demônio refletido na parede. Essas imagens são seguidas pelas de uma vítima sendo agredida com um taco, do ato sexual, da luxúria carnal, de atos vampirescos, e de outras formas de sadismo.

A descarga desses estranhos neologismos indica que Szondi permitiu que o paciente ficasse temporariamente psicótico. Depois disso, ele confronta o paciente com sua hereditariedade esquizoforme, explicando que ela irrompeu na sua consciência. Os portadores esquizoformes são o pai e o tio do paciente. Szondi ajuda o paciente a perceber que a esquizofrenia familiar o ameaça por meio de desejos incestuosos, sadismo e assassinato com motivação sexual. Os neologismos são defesas contra esses impulsos sexuais recalcados. O paciente também descobre que esses desejos são infantis e que ele pode renunciar a eles. Após essas descobertas, o paciente escreve um texto descrevendo êxtases religiosos experienciados entre 1947 e 1950. Em todos esses estados extáticos ele estava inflado, como figura messiânica, recebendo ordens de Deus.

O último passo da terapia familiar é a preparação de uma genealogia. Além do que já foi dito, surgem outros dados genotrópicos importantes. O pai do paciente descende de uma família de agricultores, muitos dos quais morreram em acidentes. Alguns têm trabalhos agressivos e paroxísticos, como engenharia ferroviária e agricultura. O pai é ferroviário. Tanto ele quanto seus pais têm acessos de fúria.

A mãe descende de uma família anabatista, com vários padeiros e confeiteiros. Um irmão da mãe é gago, e o outro, o tio "D" descrito acima, sofre de delírios persecutórios. O tio "D" foi demitido. Diversos clérigos da seita frequentam a casa da mãe.

A genealogia também incorpora dados da família do primeiro amor do paciente, a mulher de 60 anos. Ela afirma ter poderes ocultos e aterrorizara o marido, e, após a morte dele, seu amante. Seu pai é epiléptico, tendo

morrido em decorrência de uma queda. Uma tia materna é internada por causa de esquizofrenia paranoide e comete suicídio com veneno. De modo análogo, um tio farmacêutico também se envenena. Outro tio é pastor, e administra uma instituição que cuida de epilépticos. O avô da mulher é organista numa igreja, e seu tio paterno é rabino. Seu marido fora um judeu convertido ao cristianismo.

A garota de 30 anos, com quem o paciente se relacionou após a psicanálise, descende de uma família de alcoólicos. Ela tem episódios de esquizofrenia paranoide e de depressão, tendo sido tratada com eletrochoques. Ela tentou o suicídio uma vez, e, após o paciente deixar o país para trabalhar numa filial do banco no estrangeiro, ela passa a ter ideação suicida.

O estágio familiar da terapia chega ao fim com avaliação psicológica. Nesse caso, os perfis do Teste de Szondi indicam três perigos inconscientes: (1) esquizofrenia paranoide; (2) apego patológico a uma figura materna; e (3) sentimentos masoquistas no amor e na religião. Essas ameaças poderiam aparecer por meio da tendência de Caim, por meio de assassinato, ou pela tendência de Abel, no estudo sério da religião. Por meio do choque provocado pela terapia, o paciente é confrontado com seus ancestrais epilépticos e esquizofrênicos. Enquanto ele recalcar esses impulsos, sofrerá um destino trágico. Ceder diante dos ancestrais deixa-o doente e impotente.

Por fim, o terceiro e último estágio da terapia é a análise do ego. Isso envolve o fortalecimento do ser. Szondi convence o paciente a transferir a força do seu ser para o domínio do espírito. Pelas pistas deixadas pelos ancestrais, Szondi recomenda o estudo da psicologia e da religião, que deveria ser feito de maneira privada; enquanto isso, o paciente deveria permanecer empregado no banco. Seu estudo pessoal da religião seria uma fonte útil de sublimação curativa e de liberdade.

O paciente aceita a sugestão de Szondi e chega à seguinte conclusão: "Todo homem tem não apenas lados luminosos, mas também lados tenebrosos. Isso vale para todos, sem exceção. Todos trazem Caim dentro de si, ainda que as forças e as realidades variem. Contra esse Caim há um Abel, contra o diabo, um anjo. Abel é a luz, Caim a sombra" (1963a, p. 186).

No sonho #117, o paciente vê uma lápide e um cemitério, fogo e forja, e os analisa:

> Para mim ficou claro que, finalmente, nesse sonho, enterrei o Tio D. As correntes que fluíam desse tio religiosamente perturbado para mim, a partir do inconsciente familiar, foram vencidas. A hereditariedade paterna epileptiforme (assassino, inferno, fogo) e, também, a ansiedade de castração tornaram-se impotentes. Antes, eu produzia neologismos para me defender de meu tio e de meu pai psicóticos. Assim, eu tentava escondê-los. Agora os dois estão enterrados.

Ele continua e explica que se libertou de suas obsessões religiosas, que quer se casar, e deseja cultivar suas novas qualidades espirituais com sua esposa. No sonho #142, ele vê o filósofo Friedrich Nietzsche e diz: "Agora vêm os problemas de integração, problemas de humanização, e eu estou muito feliz. Vou me tornar um homem mais sensível, que une pensamento e sentimentos". Assim, o paciente ficou mais perto do ego pontifex no nível da fé.

6. *A origem do bem e do mal*

I. Caim e Abel

No centro da análise do destino está o complexo de Caim, condensado pela história de Caim e Abel, que aparece no quarto capítulo do livro do Gênesis, no Antigo Testamento. Define-se o complexo de Caim como o filho que odeia o irmão e ama o pai. As relações correspondentes são invertidas no caso da filha.

Há referências a Caim espalhadas pelos textos de Szondi. Ele, tipicamente, cita Caim como símbolo da violação da lei, da violência, do assassinato, ou do mal. O tratamento mais sistemático dessa figura bíblica pode ser encontrado em seu livro *Caim, Figuras do Mal* (*Kain, Gestalten des Bösen*), publicado por Szondi em sua última fase (1969). Somente uma tradução foi publicada, em espanhol (1975a). Uma versão resumida da interpretação da história de Caim aparece num ensaio de língua inglesa (1964). Duas de minhas obras contêm interpretações do complexo de Caim, uma de orientação psicanalítica, e a outra, teológica (Hughes, 1979, 1982b).

O estudo de Szondi da história de Caim é moldado por fontes literárias, linguísticas e clínicas. As principais fontes literárias são a Lei ou a Torá do Antigo Testamento, as mitologias e lendas judaicas conhecidas como Agadá, e textos cabalísticos medievais selecionados. Por basear-se na lei e na lenda, na Halaca e Agadá, Szondi mantém a tradição do judaísmo rabínico. Ele também considera Caim uma figura crucial nas três religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

Caim e Abel são figuras míticas que representam, respectivamente, culturas seminômades ou sedentárias, produtoras de ferramentas, e povos pastoris,

nômades. Uma função da história é descrever o embate ancestral entre esses dois modos de vida, em particular as disputas sangrentas e as guerras tribais dos grupos antigos. Ao fim da Idade da Pedra, o produtor de ferramentas, ou ferreiro, tornou-se uma figura estranha e ameaçadora aos olhos dos povos pastoris (Gaster, 1969, p. 51-52). O ferreiro trabalha com substâncias misteriosas e metálicas, que podem ser transformadas em armas.

No Antigo Testamento, a história de Caim pertence ao antigo texto épico, conhecido como linhagem J, compilada no ano 950 a.C. A linhagem J representa a Judeia ou a tradição do sul do Israel antigo. O(s) editor(es) da linhagem J moldaram a história de Caim e Abel como uma luta épica entre o agricultor Caim e o pastor Abel. Outras funções da história são explicar as origens da civilização e do culto de Deus ou *Yahweh* entre os queneus, os assim chamados descendentes de Caim.

Szondi deriva o nome de Caim da raiz hebraica "*kana*", que significa tanto "criado por Deus" quanto "obtido por aquisição". Esses sentidos implicam procriação e aquisição, duas qualidades centrais para o retrato psicológico que Szondi faz de Caim. Ele também reconhece que em aramaico Caim significa "ferreiro" (1964).

Os significados etimológicos de procriação e de aquisição estão implicados na narrativa bíblica do nascimento de Caim: "Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh" (Gênesis 4,1). Ainda que a Bíblia oriente a interpretação de Szondi, ele cita um texto agádico que diz que Caim é concebido por Samael, o anjo mau de Satanás, e que o nascimento de Caim é revelado em um rosto celestial (1969, p. 20). Samael é o principal nome de Satanás no judaísmo, mas, a partir do Targum Jonatã (Gênesis 3,6), é identificado como anjo da morte na literatura posterior. Isso significa que a paternidade de Adão não começa com o nascimento de Caim, mas com o de Abel.

A atribuição da paternidade de Caim a Satanás tira da humanidade a responsabilidade pelo mal. Mas cria incerteza quanto à verdadeira paternidade de Caim. Seria o mau Samael, ou seria Deus, cuja ajuda Eva afirma no parto? Ainda outras fontes dizem que tanto Caim quanto Abel são filhos de Satanás, assim como o Zohar, o principal texto da cabala. Qualquer que seja

a versão, o propósito do mito é fundar o bem e o mal em uma profundeza pré-pessoal e primal do ser.

Szondi, contudo, prefere a visão bíblica de Caim e Abel como filhos de Adão e Eva. Seu propósito é dizer que Caim e Abel, devido à sua origem, têm ascendência mista. Eles são capazes do bem e do mal, assim como seus pais. Então, quer Eva conceba Caim de Samael ou com a ajuda de Deus, ela tem uma inclinação tanto para o bem quanto para o mal. Usando metáforas genéticas, Szondi descreve Adão e Eva e Caim e Abel como heterozigotos e não como homozigotos "puros-sangues". São todos heterozigotos para o bem e para o mal.

Szondi prossegue dizendo que Caim e Abel são casados, segundo a maioria das fontes. Uma exceção é que nos textos cristãos Abel não é casado, pois serve de protótipo para Jesus celibatário. Como não existem outras famílias na terra, as esposas dos irmãos têm de ser suas irmãs, ou, mais precisamente, suas irmãs gêmeas. Esses casamentos normalmente violariam a proibição contra o incesto na lei mosaica (Levítico 18,9; 20,17). Contudo, Agadá faz uma exceção: o incesto é permitido como ato de graça, de modo que a humanidade possa ser procriada. De modo análogo, a endogamia está presente na história de Jacó e Esaú, que reflete a de Caim e Abel, uma vez que Jacó é pastor e Esaú, caçador (Gênesis 25,27). Tanto Jacó quanto Esaú, filhos de Isaac, casam-se com suas primas (Gênesis 28,9; 29,15-30).

Refletindo sobre as condições humanas por trás do texto, Szondi entende que o casamento entre irmãos e irmãs indica a flexibilidade do tabu do incesto nas sociedades primitivas (1969, p. 35). Por exemplo, no primeiro capítulo discutimos o fato de que as culturas insulares do Pacífico mantêm o tabu de incesto unilateral dentro de uma organização tribal matriarcal. Eles também permitem casamentos entre primos de primeiro grau como forma de manter o *status* do filho no matriarcado. A sociedade bíblica se assemelha a isso, em certa medida, excetuando o fato de ser patriarcal. Assim, Caim e Abel são filhos do pai, e casam-se com quem o pai designar como permissível. Além disso, o casamento de Caim e Abel com suas irmãs gêmeas reflete o fato psicológico da atração incestuosa entre gêmeos idênticos

do sexo masculino e do sexo feminino, como demonstrado pelos estudos familiares de Szondi (1978, p. 144-47).

Segundo a história, Caim e Abel apresentam as oferendas de seus primeiros frutos a Deus (Gênesis 4,3-4). Abel oferece parte de seu rebanho, mas a oferta de Caim não é identificada. Deus aceita a oferta de Abel e rejeita a de Caim. A Bíblia não dá nenhuma razão por que Deus fez isso. À luz da cultura bíblica, a oferta de Caim deveria ser aceita, uma vez que ele é o filho primogênito. Como resultado da rejeição divina, "Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido" (Gênesis 4,5b). Sem conseguir dominar sua raiva, como Deus aconselha, Caim acompanha seu irmão ao campo, e mata-o.

Szondi discute longamente a psicologia do crime de Caim. Ele identifica o ódio e a inveja como motivações básicas, como revelado pela seguinte passagem agádica: "Ódio e raiva ardiam no coração de Caim, porque sua oferta não fora aceita" (1969, p. 27). Duas outras motivações são identificadas, seguindo a descrição agádica das esposas dos irmãos. Lemos na Bíblia que Adão "gerou filhos e filhas" (Gênesis 5,4b). Quantas filhas teve Adão? Segundo o Livro dos Jubileus (4,1; 8,10), teve duas filhas, ou irmãs gêmeas dos dois irmãos, ao passo que uma fonte agádica identifica três filhas ou gêmeas. Em todo caso, Caim mata Abel para possuir sua esposa, que é a mulher mais bela; ou Caim mata Abel porque este tem duas esposas, e o primeiro apenas uma. Assim, encontramos motivações adicionais como ciúme sexual e cobiça (Szondi, 1969, p. 24, 27). A intuição de Szondi está em conformidade com a descrição rabínica geral de Caim como homem de ciúme e de cobiça (*Jewish Encyclopedia*, III, p. 493).

Após o assassinato, Deus procura por Abel e pergunta a Caim onde ele está. Caim responde: "Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?" (Gênesis 4,9). Szondi entende que Caim queria enganar com sua resposta. Deus então entende o que Caim fez. O sangue de Abel pede vingança e encharca a terra. Caim lamenta: "Minha culpa é muito pesada para suportá-la" (Gênesis 4,13). Ele teme ficar escondido da face de Deus, e tornar-se fugitivo e andarilho sobre a terra, podendo ser morto por qualquer um.

Por trás da história há uma visão específica da natureza que é comum ao Antigo Testamento e à religião primitiva. A natureza é concebida como um todo, de modo que a ação física tem correlatos psíquicos. O derramamento de sangue desperta fascínio e horror, porque o sangue traz a vida. No caso de homicídio, um resto de vida no sangue clama por retaliação.

Essa visão sintética da natureza implica uma "síntese ato-destino" (Koch, 1995). Isso significa que as ações, sejam elas boas ou más, reverberam para fora, a partir do agente, para toda a comunidade, e então ricocheteiam para o agente. A ressonância de ato e efeito pressupõe uma rede social de relações internas em que as pessoas participam mutuamente na vida umas das outras. A síntese ato-destino liga a natureza humana e a física numa relação, como atesta a narrativa da criação, segundo a qual a humanidade (*Adão*) é formada a partir da terra (*Adamah*) (Gênesis 2,7).

O horror da história é que o laço entre humanidade e terra é rompido pelo derramamento de sangue. Por conseguinte, a terra perde a fertilidade e desertifica, se aliena e se torna ameaçadora, uma zona de morte. Caim está cheio de medo, pois não consegue mais cultivar a terra. Seu destino é tornar-se um andarilho sem teto, vagando no deserto, onde estar sozinho significa praticamente estar morto.

Na leitura de Szondi, Caim está emocionalmente perturbado. Ele não é sádico, nem depressivo, nem psicótico. Seu ódio, sua raiva, sua inveja e seu ciúme intensificaram-se ao ponto de levá-lo a matar. Essas emoções homicidas desencadearam, como efeitos, ansiedade em relação à punição, instabilidade, e fuga sem fim (Szondi, 1969, p. 28). Essa síntese afetiva ato-destino está contida no termo hebraico para punição (*Ayon*), que significa tanto culpa subjetiva quanto punição objetiva.

Embora Caim tema ser assassinado ao vagar pela face da terra, Deus declara: "Quem matar Caim será vingado sete vezes" (Gênesis 4,15a). Deus coloca um sinal em Caim, para que ninguém o mate. O sinal é uma marca, que representa a prática ancestral de marcar o gado e que reflete a misteriosa qualidade sacral do ferreiro (Gaster, 1969, p. 56).

O sinal de Caim é central para a psicologia e para a ética de Szondi. Ele o interpreta como ideia ética, um princípio normativo cujo propósito é proibir novos assassinatos (1969, p. 36-37). Sua visão tem a virtude de representar a intenção do texto, isto é, mostrar que Deus poupa a vida de Caim; Deus efetivamente o perdoa. A ação de Deus implica que o derramamento de sangue, que normalmente dita um assassinato por vingança, torna-se um ato de expiação.

O sinal funciona como tabu, delimitando uma esfera de proteção que durará sete gerações, e este é o sentido de "sete vezes sobre ele cairá a vingança". Na história cristã e judaica, o sinal foi representado como um chifre na testa. Szondi aceita essa imagem do chifre como simbolicamente significativa por duas razões (1969, p. 36). Uma é que Moisés, que cometeu crimes passionais, foi representado com um chifre na testa, e a outra é que o chifre é um objeto sagrado no Antigo Testamento. O chifre vem do sacrifício de um touro, que ocorre durante a cerimônia de ordenação sacerdotal, quando são realizados sacrifícios em altares com chifres (Êxodo 29,12). No mundo antigo, esse tipo de ritual sangrento foi encontrado apenas na tradição do Sinai e, portanto, era exclusivamente mosaico (Weinfeld, 1989, p. 104-105).

Essa linha de pensamento difere daquela de outro estudioso, que argumenta que o sinal em forma de chifre representa a natureza bestial de seu portador (Mellinkoff, 1981, p. 61). Esse argumento se assemelha à ideia popular de que o sinal é um estigma ou uma maldição. Essa concepção pressupõe a crença de que Caim se rebela contra Deus e é punido por seus crimes. A imagem punitiva do sinal é, contudo, pós-bíblica, uma vez que não se encaixa na intenção do texto.

Após receber o sinal, Caim deixa a presença de Deus e viaja para o leste do Éden. Sua esposa dá-lhe um filho chamado Enoque. Caim constrói a primeira cidade, à qual dá o nome de seu filho. Após a construção da primeira cidade, a história apresenta uma genealogia tribal, que compreende sete gerações de Adão, Caim, Enoque, Irade, Meüjael, Metusael e Lameque (Gênesis 4,17-22). Essa genealogia é caracterizada por uma descendência linear, e não em ramos, e postula um único ancestral como progenitor da tribo.

Implícita na genealogia está o fato de que Caim morre. Existem três fontes míticas para a morte de Caim: (1) sua casa cai sobre ele (Jubileus 4,13); (2) ele morre no dilúvio (Test. Benj. 12,7); ou (3) ele é morto por Lameque. A terceira é agádica, e juntou-se à tradição do sinal de Caim como chifre bestial, tornando-se a visão dominante nos tempos modernos. A interpretação agádica é compatível com a psicologia de Szondi.

Na genealogia, Lameque tem duas esposas, Ada e Zilá, que lhe dão três filhos e uma filha. Ada dá à luz Jabal e Jubal, e Zilá, Tubal-Caim e Naama. Jabal é o antepassado dos pastores, Jubal dos músicos, e Tubal-Caim dos ferreiros.

Na Agadá, Lameque é um caçador cego, que caça com a ajuda de seu filho. Um dia ele vai caçar, e seu filho vê algo cornudo a distância. Ele posiciona o pai de modo que ele possa atirar a flecha com precisão. O tiro acerta o alvo. Ao andar na direção do corpo, o filho grita que se tratava de um ser humano, e não de um animal, e que o chifre está na testa. Imediatamente Lameque percebe que matou Caim, seu ancestral; assim, em desespero, ele lança as mãos juntas, matando inadvertidamente seu filho. Lameque grita que "se Caim há de ser vingado sete vezes, com certeza Lameque o será setenta e sete vezes". O grito de Lameque é a "Canção da Espada" (Gênesis 4,23-24), que celebra um reino de assassinatos dirigido inconscientemente, que dura setenta e sete gerações, um período praticamente ilimitado.

As vocações dos filhos de Lameque representam a origem tripartite da civilização, do ponto de vista das tribos nômades. As três vocações do pastor, músico e ferreiro complementam o papel de Caim como ancestral daqueles que constroem cidades (I Samuel 30,29). O contexto tribal é parcialmente nômade, parcialmente sedentário. O pensamento tipológico é inerente à genealogia tribal, o que é comum à religião primitiva. O pensamento primitivo postula protótipos recorrentes em gerações subsequentes de indivíduos com ritmo incessante de criação e de recriação (Johnson, 1988, p. 13).

Os descendentes de Caim são conhecidos como cainitas. Eles repetem a intenção homicida de Caim como tipologia. O propósito da linhagem J é narrar como o mal se espalha por meio dos cainitas, e que, fora do paraíso, a história primordial é uma sequência de queda, de fratricídio e de vingança (von Rad, 1961, p. 108).

Os cainitas têm relação com os queneus, antiga tribo nômade relacionada com os midianitas. Os queneus eram amigos das tribos hebreias, com as quais casavam, e cultuavam *Yahweh*. As Primeiras Crônicas (2,55) inclusive associam os queneus aos recabitas, que também eram devotos de *Yahweh* (Jeremias 35).

Szondi aceita a interpretação teológica da linhagem J e faz uma clara distinção entre cainitas e queneus (1969, p. 38). Ele define os cainitas como todos aqueles que portam a intenção homicida de Caim, mas em um ensaio chama, erroneamente, os queneus de canaanitas (1964, p. 52). Ainda que a distinção de Szondi esteja correta, não deve ser levada ao extremo. A genealogia cainita aparentemente tinha íntima relação com a tradição dos queneus (Números 24,21-22; Juízes 4,11). Assim, a combinação das tradições cainita e queneia abrange uma unidade literária autônoma (Johnson, 1988, p. 11).

Na última compilação da lei mosaica após o exílio babilônico, a linhagem J foi retrabalhada pela escrita sacerdotal. Esse fato explica ainda melhor o conflito entre Caim e Abel na tradição agádica (Szondi, 1969, p. 32). O campo em que Caim mata Abel serve de local para o Primeiro Templo de Jerusalém. O assassinato é o protótipo do sacrifício de sangue realizado no templo pelos sacerdotes. Isso pressupõe a crença de que a oferta de Abel fora um sacrifício de sangue, e que o assassinato de Caim, na verdade, também se tornara um sacrifício de sangue. Quando os profetas começaram a criticar a religião do templo por ser corrupta, proclamaram que sua destruição seria a punição de Deus, como consequência do pecado humano. Por exemplo, Miqueias anunciou (por volta de 750 a.C.): "Por isso, por culpa vossa, Sião será arada como um campo, Jerusalém se tornará lugar de ruínas, e a montanha do Templo, cerro de brenhas" (3,12).

Por fim, Szondi interpreta a genealogia tribal dos cainitas como portadora de memórias ancestrais. Existem traços ancestrais que permanecem dormentes no inconsciente familiar e que emergem em tempos de crise. A emergência de traços psíquicos inconscientes corresponde miticamente ao retorno do ancestral. Esse pensamento tipológico dá origem a metáforas genéticas, úteis para explicar os traços negativos dos ancestrais que são transmitidos aos descendentes. Gerações de endogamia favorecem a manifestação de genes

recessivos letais e latentes. Com isso, não se pretende usar o pensamento mítico primitivo como evidência biológica, mas oferecer metáforas genéticas complementares para amplificar a dinâmica inconsciente. Assim, por analogia, os cainitas, por meio de diversas gerações de endogamia, tornam-se homozigotos recessivos em relação ao intento homicida de seu ancestral Caim.

As vocações dos filhos de Lameque ilustram no mito as funções simbólicas do genotropismo e da sublimação. Pastores, músicos e ferreiros podem ser derivados da hereditariedade paroxística. A cegueira de Lameque simboliza a ausência de entendimento e a de autoconsciência, que poderiam conter os impulsos violentos inconscientes. A construção da primeira cidade por Caim exemplifica uma fase introjetiva do ego, assim como uma ganância passional.

Em suma, o perfil de Caim é bastante complexo. Ele sofre de necessidade de aceitação pelo pai e pelo Deus Pai. Como defesa diante da rejeição de sua oferta por Deus, Caim reage com emoções cruas, primitivas, como necessidade de reconhecimento. O assassinato intensifica essa necessidade até fazer dela uma violenta exibição de autoestima. Após cometer o crime, a necessidade de autoestima se transforma em decepção, seguida pelo impulso de auto-ocultação da culpa e do temor da punição. Essa última tendência persiste na instabilidade e na inquietação subsequentes.

O assassinato descarrega o fator paroxístico-epileptoide de raiz, e o engano, a culpa e o medo, o paroxístico-histeroide. A essas motivações primárias podemos adicionar fatores contribuintes. A necessidade de aceitação é maníaca, o desejo pela esposa de Abel e a agressão são sexuais, e a ganância é uma fase introjetiva do ego. A instabilidade do ego também é ilustrada pelo desânimo inicial e a decisão de matar, como negativista. A projeção informa a questão enganadora: "Sou eu tutor de meu irmão?".

II. A política de Caim

A história mítica de Caim e Abel expressa um impulso homicida fundamental na experiência humana. Qualquer pessoa é capaz de matar o

irmão, tanto agora quanto nos tempos ancestrais. Com esse fato em mente, Szondi principia seu livro com uma afirmação provocadora: "Caim domina o mundo" (1969, p. 7). Aquele que duvidar disso deve ler a história do mundo, sugere.

A afirmação de Szondi, que tanto recorda a teoria da história de Santo Agostinho, nasce da sua própria experiência com o mal radical. Ele explica que, em épocas de rápidas mudanças sociais, pessoas parecidas com Caim podem obter poder político e mobilizar nas massas uma intenção homicida latente. Essa situação pode ser justificada por uma ideologia nacionalista extremista, que é transformada em delírio. A ideologia é uma forma de delírio que, ao contrário da fé religiosa, distorce a realidade projetivamente, separando o mundo em puros e impuros, e exibindo um rígido pensamento maniqueísta. Com base numa extrema necessidade de vingança, o povo reage cometendo atrocidades em massa. A agressão é descarregada como fim em si mesmo, sem buscar a reparação. O século XX é uma arena na qual a ideologia política de Caim reinou sem reparação. O exemplo primário disso foi o nazismo.

Tendo vivido durante a contrarrevolução húngara, Szondi apresenta, como modelo, o exemplo de Martin Zoldi, chefe de política de 55 anos (1969, p. 61). Na infância, Zoldi teve ataques epilépticos. Em sua carreira política, era tido como um patriota abnegado, que perseguia seus inimigos incansavelmente e sadicamente. Durante o período nazista na Hungria, cabia a Zoldi investigar atividades políticas no sul do país. Sem qualquer ordem explícita, agiu por conta própria e exterminou mais de mil sérvios e judeus, tendo sido homenageado como herói por isso. Contudo, ao fim do período nazista, Zoldi foi preso e executado como criminoso de guerra.

Zoldi era sexualmente perturbado. Psicanaliticamente, estava fixado num estágio pré-genital, polimorfamente perverso e infantil. Ele praticava atividades sadomasoquistas, sádico-anais, bissexuais e exibicionistas. Zoldi era membro de um clube de pervertidos sexuais que se chicoteavam mutuamente. Ele queria sublimar suas tendências sexuais por meio do serviço à pátria. Por isso, a partir do seu masoquismo, seu serviço patriótico tornara-se autossacrifício.

Zoldi também se sentia pessoalmente perseguido. Ao sublimar seus delírios paranoides no seu trabalho como chefe de polícia, acreditava que as minorias sérvia e judaica representavam uma ameaça para o país. Por meio da política pública fascista, impôs seu sadismo bestial sobre suas vítimas. Quando agia como Caim, o assassino, suas tendências religiosas passavam para o plano de fundo. Quando escondia sua natureza cainesca, mostrava-se como um humilde asceta.

Clinicamente, Zoldi tinha uma personalidade cainesca pervertida e paranoide. Ao longo de sua vida, a intenção de Caim assumiu diversas formas. Começando com a epilepsia, mais tarde mesclou-se com o sadismo e a paranoia, que, juntos, impediram qualquer capacidade de reparar, culminando, enfim, no superpatriotismo e no assassinato em massa. Antes da sua execução por enforcamento, foi tomado de ansiedade em relação à morte e a delírios religiosos. Tanto o delírio quanto a ideologia tiveram a mesma origem da fé religiosa, isto é, da necessidade de participação espiritual além da ameaça da morte. Como não alcançam a verdadeira participação, nem o delírio nem a ideologia podem fugir ao medo da morte. Portanto, a personalidade de Caim pode ter muitas faces, periodicamente transformadas em delírios e em ideologia para adequar-se às condições sociais. Qualquer que seja a forma assumida pela intenção de Caim, o indivíduo só conseguirá libertar-se dela elaborando-a no plano da fé.

III. As patologias de Caim

A visão da história como luta entre Caim e Abel pressupõe uma origem específica do bem e do mal, isto é, a capacidade biológica fundamental para sobressaltar-se, para descarregar as emoções espontaneamente, como defesa contra o choque. Isso é manifesto no padrão de ataque paroxístico-epileptiforme, como concebido por Szondi. O termo paroxístico deriva do infinitivo grego *paroxunein*, que significa "incitar", "estimular", "provocar raiva" ou "irritar". O termo epileptiforme deriva do verbo depoente grego *epilambanomai*, que significa "tomar posse", "compreender" ou "agarrar".

Quando associados, os termos designam um duplo padrão de crises. No primeiro, emoções rudes primitivas são acumuladas e ficam represadas. Os afetos específicos são cólera, fúria, ódio, vingança, inveja e ciúme; denominadas como emoções de Caim. No segundo, essas emoções de Caim, tendo atingido um pico letal, explodem numa crise, num acesso súbito que baixa o limiar da consciência e força o sistema muscular a padrões estereotipados involuntários.

A crise varia em intensidade e na relação com o objeto. A descarga emocional pode transformar-se num acesso assassino, direcionado contra o *self* ou para outra pessoa. Essa é a intenção de Caim. Com intensidade decrescente, a explosão pode ser direcionada para alvos inanimados ou, na ausência de válvulas de escape, podendo assumir a forma de sintomas patológicos ou de padrões comportamentais. No seu pico mais intenso, a crise expressa, metaforicamente, a necessidade de matar. Com estados de crise menos intensos, as emoções represadas buscam reivindicação ou reparação.

O duplo padrão de crise culmina em uma terceira fase, que é a reparação propriamente dita. Trata-se de uma necessidade que é satisfeita pela tendência de Abel. Após a crise, o indivíduo sente remorso e quer fazer as pazes para completar o ciclo moral natural. Esse triplo padrão paroxístico funciona ciclicamente, alternando fases de Caim e de Abel, na busca de um sentido e de um valor na experiência. Esse padrão natural é simultaneamente legítimo e ético.

Temos de reconhecer que esse ciclo moral natural pode, ocasionalmente, romper-se. Quando, por exemplo, a paranoia e o sadismo predominam, o movimento para a reparação não acontece. Com o bloqueio da necessidade de reparação, os acessos homicidas adquirem uma finalidade maníaca e agressiva em si mesmos. A crueldade, a cobiça e a pura dominação vêm à tona. Isso envolve uma psicopatologia de Caim, caracterizada pela ausência de consciência, pela projeção da culpa e da ansiedade nos outros, e pela incapacidade de manter relacionamentos (Szondi, 1952, p. 360).

O padrão paroxístico-epileptiforme envolve um amplo contínuo de diversas manifestações e de equivalentes psíquicos. Em uma ponta do contínuo está o homicídio, como possibilidade extrema. Na outra ponta, há um grupo

de patologias identificadas pela síndrome paroxística. Um dos grupos mais comuns de doenças paroxísticas, equivalente psíquico da intenção de Caim, é a chamada tríade de Szondi: epilepsia, enxaqueca e gagueira. Estas apresentam fases de acesso singulares e seguem padrões genéticos recessivos.

A síndrome paroxística clássica é a epilepsia, particularmente do tipo do lobo temporal. Epilepsia é um termo amplo e complexo, que refere a muitas variedades, como as crises de "grande mal" e de "pequeno mal", ausências, narcolepsia e a picnolepsia, e que provoca um breve lapso de consciência sem ausências, mas com movimentos corporais ritmados (Szondi, 1969, p. 55). Comportamentalmente, a epilepsia do lobo temporal é caracterizada por labilidade emocional, incluindo extremos de cólera e de furor hiperético ou hiper-religioso. O epiléptico do lobo temporal tende a carecer de interesse ou de excitação sexuais, é grave ou sério, prolixo, viscoso ou perseverativo, podendo ter intuições paranormais sobre o outro mundo (Blumer, 1984, p. xi).

A compreensão da epilepsia representa um dos principais esforços da medicina moderna, e também uma de suas principais controvérsias. Discute-se a questão da especialização, que envolve a psiquiatria e a neurologia. A neurologia moderna surgiu no século XIX, quando Hughlings Jackson observou a autópsia de um paciente seu, conhecido por Dr. Z. Jackson, concentrou-se nas lesões cerebrais e na camada neuroquímica do organismo, fundando a neurologia como ciência mecanicista. Jackson ignorou a biografia de Dr. Z, promovendo, desse modo, uma cisão entre a neurologia e a psiquiatria, uma dicotomia que permanece até os dias de hoje.

Recentemente, dois estudiosos britânicos identificaram o Dr. Z como Arthur Myers, médico londrino, celibatário por toda a vida, que morreu de suicídio aos 42 anos (Taylor e Marsh, 1980). Era irmão de Frederic Myers, eminente erudito de Cambridge, pioneiro no desenvolvimento dos estudos científicos sobre a capacidade psíquica. A biografia de Arthur Myer ilustra claramente características comuns aos epilépticos do lobo temporal (Blumer, 1984, p. 24-25). Ele era disciplinado, de boa índole, ocasionalmente irritável, celibatário e interessado no sobrenatural. A forma como morreu é muito

significativa, uma vez que a taxa de suicídio entre os epilépticos do lobo temporal é 25% maior do que a da população em geral.

Entrementes, a neurologia progrediu, sobretudo depois de 1929, quando a eletroencefalografia passou a ser usada para mapear com precisão as ondas cerebrais. Os avanços no estudo neurológico da epilepsia possibilitaram a descrição da hierarquia funcional do cérebro, compreendendo três áreas: córtex cerebral, mesencéfalo e tronco cerebral (Penfield, 1975). Esses avanços foram complementados pelo tratamento bem-sucedido de epiléticos por meio de internação e de medicamentos anticonvulsivantes. O progresso na neurologia levou à crença de que as convulsões não ocorrem mais, e que o triplo padrão paroxístico da epilepsia estaria ultrapassado.

A pesquisa neurológica pressupõe a orientação sujeito-objeto dominante no pensamento moderno e a preferência por postulados epifenomênicos e metafísico-monistas. Contudo, o reino da neurologia é questionado pelo fato clínico de que a natureza paroxística da epilepsia não desapareceu. Mesmo com tratamento medicamentoso, os sintomas psiquiátricos persistem, especialmente sob formas sutis e silenciosas (Blumer e Bensen, 1982). Ironicamente, quanto mais severa for a epilepsia, maior a probabilidade de o padrão paroxísmico ser sutil.

Uma perspectiva equilibrada está presente na tendência atual de unir neurologia e psiquiatria. Isso vai além da dicotomia sujeito-objeto que atormentou a medicina na metade do século XX. A neuropsiquiatria tem um precursor histórico em Fiódor Dostoiévski, romancista epiléptico do século XIX. Ao contrário de Arthur Myers, ele deixou uma vasta literatura, ricamente dotada da consciência aguda da própria epilepsia do lobo temporal.

O modelo básico da epilepsia na vida e na obra de Dostoiévski consiste em (1) pressentimentos e auras extáticas e eróticas; (2) ataques convulsivos inconscientes; (3) psicoses pós-ictais, incluindo um profundo senso de culpa e o sentimento de ter cometido algum mal há muito tempo; e (4) distúrbios interictais, como medo, paranoia, inquietação e agitação (Rice, 1985, p. 43-44). A epilepsia dita dostoievskiana é peculiarmente caracterizada por uma profunda aura religiosa e por um embate moral entre o bem e o

mal. A aura dostoievskiana teve confirmação clínica apenas recentemente (Cirignotta et. al., 1980). Contudo, a verificação mais abrangente da epilepsia de Dostoiévski está na obra de Dietrich Blumer (1984), que estudou com Szondi. Blumer é uma das principais figuras da neuropsiquiatria e tem divulgado as importantes contribuições de Szondi para essa área.

Szondi mostrou que, além da epilepsia, entre as tendências ou condições paroxístico-epileptiformes constam, ainda, pressão alta, alergias, asma, rinite alérgica, eczema, neurodermatite, glaucoma e enurese. Outros equivalentes da epilepsia são as fases agudas da mania paroxística ou da depressiva; as crises causadas por delírios paranoides de perseguição, negativismo catatônico, cleptomania, piromania, dipsomania, mania homicida e poriomania, que é um vagar sem rumo e sem consciência do ambiente. A predisposição para acidentes também pode ser incluída na lista dos equivalentes epileptoides (Hedri, 1963).

Juntamente com essas psicopatologias, a epilepsia é suscetível a uma psicose. Isso inclui convulsões, estados crepusculares e as características comportamentais observadas acima, mas sem a deterioração mental encontrada na esquizofrenia. Szondi documenta a psicose epileptoide extensivamente, cujo conhecimento remonta ao século XIX (1963a). Ao longo de seus muitos artigos, Szondi descreve vários relacionamentos entre a epilepsia e os estados delirantes (Van Reeth, 1981). Um artigo britânico clássico introduziu o termo "psicoses semelhantes à esquizofrenia na epilepsia", sem, contudo, reconhecer as contribuições pioneiras dos estudiosos alemães (Slater e Beard, 1963). Por conseguinte, o conhecimento da psicose epileptoide não pode ser considerado uma descoberta recente.

Szondi explica as psicoses epileptoides com uma teoria da cisão do ego (1963a, p. 426-33; 1969, p. 56-59). O comportamento psicótico exibe uma rotação de fragmentos do ego. De um lado, pode haver uma possessão esquizoforme inflativa e, de outro, crises paroxísticas epileptiformes. Com a rotação das fases, uma substitui a outra. Por exemplo, o estado inflativo esquizoforme pode transformar-se em enxaqueca, asma, eczema, gagueira ou poriomania. Essa cisão seria causada pela hereditariedade tanto epileptiforme quanto esquizoforme.

Um aspecto da cisão extrema do ego é uma luta entre o bem e o mal como forças distintas. Isso envolve uma distinção entre o Caim puro e o Abel puro. O primeiro abrange as emoções de Caim e o exibicionismo, e o último, as emoções de Abel, assim como ansiedade, medo da punição, culpa e/ou vergonha (Szondi, 1980, p. 160). O Caim puro exibe o mal, o Abel puro, o bem. Como mostrado anteriormente no caso de Martin Zoldi, o Caim puro pode mesclar-se com paranoia e sadismo, e também ser encoberto por uma máscara de Abel. As fases de Caim e de Abel alternaram-se na vida de Zoldi até sua execução como criminoso de guerra.

Devido à sua origem hereditária, o comportamento cainesco pode estar presente tanto nas crianças como nos adultos. Para as crianças, o estímulo mais comum é o abandono ou a falta de amor. A ansiedade gera cólera ou ódio contra os pais, seja na forma de um assassinato real ou de sintomas paroxísticos. As reações de Caim atingem sua frequência máxima (45-50%) entre três e seis anos de idade. Depois da infância, pode seguir-se um ciclo de redução e então um aumento aos 30 e 40 anos (20-25%), e depois uma redução e um aumento na velhice (40-45%). Esse ciclo ilustra o fato de que a hostilidade pode aparecer com o início das mudanças hormonais ou biológicas no organismo.

Por fim, para determinar os equivalentes de Caim, Szondi oferece os seguintes critérios: (1) o comportamento deve incluir emoções de Caim represadas entre estímulos ameaçadores internos ou externos; (2) a atividade deve ocorrer num estado crepuscular, em parte com consciência limitada, em parte com convulsões; (3) os testes psicológicos devem fornecer resultados na faixa paroxística; e (4) a árvore genealógica deve incluir pessoas portadoras de doenças convulsivas ou que tenham sofrido choques (1969, p. 78).

IV. Caim e Édipo

É bem sabido que a psicanálise coloca o complexo de Édipo no centro da existência humana. Ele é definido como o filho que odeia o pai e que ama a mãe. Ainda que Freud tenha dado prioridade ao complexo de Édipo, Szondi

era da opinião de que ele e o complexo de Caim cooperavam. O complexo de Caim oferece uma fórmula útil para o diagnóstico de certas neuroses. Estas têm origem em conflitos existenciais e no grupo genético paroxístico-epileptiforme. O complexo de Caim, especificamente, pode existir sob três condições: (1) conflito entre o ego e uma disposição hereditária epileptoide; (2) conflito entre a personalidade de Caim manifesta e o ambiente moral e ético; e (3) conflito na consciência de uma personalidade de Caim (Szondi, 1969, p. 115).

No complexo de Caim há dois tipos de relacionamento. O primeiro é um amor ou ligação entre pai e filho, e o segundo é uma irritabilidade, ódio ou desejo homicida em relação ao irmão. Esses dois padrões psicológicos demandam duas defesas específicas: (1) projeção e (2) negação, no sentido de autodestruição por meio da ideação ou intenção suicida, de inclinação autossabotadora no trabalho ou na carreira, ou preocupação com os aspectos básicos da vida.

Os sintomas neuróticos mais comuns do complexo de Caim são (1) compulsão; (2) alienação; (3) hipocondria; (4) inversão anal sádica ativa; (5) neurose projetivo-paranoide; (6) perversões e exibicionismo; e (7) diversos distúrbios psicossomáticos, como enxaquecas, ataque cardíaco, hipertensão, úlceras, diabetes e desconforto intestinal.

Normalmente encontramos, por trás desses sintomas, uma ambivalência de amor e ódio em relação a uma pessoa dominadora na primeira infância, como irmãos ou pais. Devido à crueldade dessas pessoas, o indivíduo manifesta o desejo inconsciente de matá-las. Como substituta, a intenção assassina converte-se em uma síndrome de doenças ou é projetada em um órgão. Por conseguinte, a doença mascara uma intenção assassina, frequentemente com culpa e medo de punição, à semelhança do Caim mítico. Por meio da neurose, o indivíduo sacrifica a si mesmo em vez da outra pessoa.

O diagnóstico de uma neurose de Caim pode ser difícil devido à labilidade emocional. A hostilidade pode ser intermitente ou ser ocultada por uma máscara de Abel, sobretudo durante uma entrevista psicológica. O mesmo problema ocorre com os epiléticos, que podem apresentar diferentes resultados nos

testes antes, depois ou entre as convulsões. Um traço do epilético é a capacidade de ocultar sintomas.

Consequentemente, é preciso estar alerta para aquilo que Szondi chama de "Caim camuflado" na situação cotidiano. O indivíduo carrega em si emoções represadas e adota uma camuflagem sob a forma de modéstia social, comportamento tímido e encantador, narcisismo, ou participando de atividades na igreja, ou em organizações assistenciais, educativas ou científicas. Apesar da máscara, a natureza de Caim aparece na fala rude e entrecortada, na tensão muscular, na irritabilidade ou na competitividade. Algumas das fases comuns do ego do Caim cotidiano são a personalidade autista indisciplinada no sentido de ganância ou hostilidade; a excitabilidade inflativa; os indivíduos paranoicos, compulsivamente antissociais e disciplinadamente estereotipados. A camuflagem está presente, sobretudo, em relação à sexualidade e ao mal, e pode ser exibicionista com uma forte disposição histeroide.

Para que o complexo de Caim seja resolvido, é preciso que haja um movimento para a reparação. Isso exige uma reconciliação com o irmão e uma introjeção do pai no próprio indivíduo. Essa resolução acontece fora da família, no sentido de que o indivíduo se torna capaz de relacionar-se fraternalmente. A reparação promove a socialização.

Ao contrário do complexo de Caim, o complexo de Édipo envolve ligação com a mãe e hostilidade contra o pai. Essa dualidade pode ser protegida por meio da repressão, da inibição e da alienação. As formas neuróticas mais comuns do complexo de Édipo são histeria, alienação, inversão passiva e perturbações psicossomáticas, como taquicardia, diarreia, colite e impotência. A resolução do complexo acontece dentro da família, quando o indivíduo introjeta a mãe como possibilidade de possuir e aceita o pai. Esse complexo gira, basicamente, em torno das necessidades de relação de apego e de aquisição.

Szondi argumenta que o complexo de Édipo deveria ser enxergado como um sistema familiar trigeracional. O complexo parece ser natural apenas sob determinadas condições. Especificamente, o pai tem de ver a própria mãe na sua filha, e a mãe tem de ver o próprio pai no seu filho (Szondi, 1978, p. 149-50). Em outras palavras, a filha se assemelha à avó paterna, ou à irmã

do pai, e o filho se assemelha ao avô materno, ou ao irmão da mãe. Como diz Szondi, quando uma mulher dá à luz um menino, está parindo o próprio pai; e quando um homem concebe uma menina, está dando à luz a própria mãe.

Poder-se-ia argumentar que os complexos de Caim e de Édipo coexistem por meio de uma base genética. Os genes são transmitidos igualmente entre pais e filhos, entre irmãos e irmãs. Por isso, as relações entre pais e filhos não são privilegiadas geneticamente. Pais e filhos, irmãos e irmãs têm metade dos genes do outro. As relações genéticas entre o indivíduo e seus tios e tias, sobrinhos e sobrinhas, avós e netos e meios-irmãos correspondem a um quarto. Aquelas entre o indivíduo e seus primos em primeiro grau, bisavôs e bisnetos correspondem a um oitavo.

Uma das primeiras avaliações feitas por Szondi do complexo de Édipo apareceu no seu artigo pioneiro sobre escolha conjugal (1937, p. 58-60). A famosa história de Édipo fala do assassinato de Laio, seu pai, e de seu casamento incestuoso com Jocasta, sua mãe. Esse padrão explica o complexo de Édipo enquanto tal; mas o problema é que Freud não explica todas as gerações da família em sua interpretação.

Édipo tinha duas filhas e dois filhos. Um filho, Polinices, morre em combate, e seu corpo é deixado numa colina. Antígona, sua irmã, desafia a ordem do rei e enterra o corpo do irmão. Depois, Antígona se mata num pacto de amor e morte. Hemon, seu amante, é filho do rei. Ele e Antígona são primos; assim, eles repetem o amor incestuoso numa segunda geração.

Szondi indaga por que o deus Apolo inicialmente nega filhos a Laio. De acordo com o mito, Laio é homossexual. Ele seduzira Crísipo, amante de Apolo. Assim, o pai de Crísipo faz com que Laio seja amaldiçoado por Apolo. Szondi conclui que o "caráter anal sádico (homossexual) também explica o assassinato de parentes consanguíneos. Este teria sido, de acordo com o mito, o primeiro pecado da família dos Labdácidas, e por causa dele a família teve de perecer" (1937, p. 60).

Por fim, os mitos de Caim e de Édipo têm diferenças morais fundamentais. O grito de Caim, dizendo que sua punição é maior do que ele conseguiria suportar, sugere uma culpa intencional. Um propósito do(s) autor(es)

bíblico(s) foi mostrar como essa intencionalidade moral perpassou as gerações e degenerou-se num fim trágico. Miticamente, o primeiro "Édipo" é Lameque, que matou Caim, seu ancestral, sem querer e sem ter consciência disso (Szondi, 1964, p. 54). O sofrimento de Édipo vem de um pecado não proposital, de ter errado o alvo sem intenção. Ao definir a condição humana em termos edipianos, a psicanálise deixa de penetrar nos profundos conflitos éticos que frequentemente formam os distúrbios mentais.

V. Simbolismo paroxístico

Já vimos no terceiro capítulo que as famílias paroxísticas são associadas aos quatro elementos – ar, terra, fogo e água – e que seus membros podem ter capacidades paranormais. Ainda que não reconheça o padrão paroxístico, Erik Erikson ilustra alguma dessas ideias em seu clássico estudo sobre Martinho Lutero. Lutero descendia de mineiros de carvão, que trabalham debaixo da terra e são suscetíveis à superstição e à morte súbita (Erikson, 1962, p. 58). Os mineiros de carvão atacam a terra com intensa agressividade, extraindo material que será transformado em energia. A terra é uma alma coletiva, um solo psíquico, que incorpora o alegre mineiro de cobre. Erikson descobriu que os metalúrgicos da antiga Pittsburgh, na Pensilvânia, compartilhavam dessa concepção mística da terra (1962, p. 62). O fogo da siderúrgica produz uma fumaça que, por ser uma transformação dos metais da terra, significa produtividade. Muitos dos antigos habitantes de Pittsburgh eram imigrantes vindos do sudeste da Europa, onde as pessoas acreditavam que a aplicação de fogo à terra asseguraria fertilidade ou emprego.

Uma leitura similar da autobiografia de Carl Jung seria sugestiva. Jung explica que, na infância, sofreu de eczema, tinha propensão a acidentes, desejava o outro mundo por meio de ideação suicida, tinha desmaios que sugeriam epilepsia, estados crepusculares e idolatria pelo fogo (1961, p. 7-9, 20, 30-31). Durante toda a vida teve forte ligação com a água e com a majestade dos Alpes. Todos esses sentimentos e essas fases fazem parte do ciclo hereditário

paroxístico-epileptiforme, fato que sugere um embasamento biológico para os conteúdos arquetípicos correspondentes, que Jung deixou de fazer.

Crítica idêntica é fecunda quando aplicada à psicologia da religião de Freud. Em seu ensaio clássico sobre um caso de possessão demoníaca do século XVII, Freud deriva as figuras de Deus e de Satanás de imagens fragmentadas de amor e ódio pelo pai, respectivamente. O ensaio trata de Christoph Haitzmann, que passou por experiências dramáticas. Elas consistiam em visões e perdas de consciência, durante as quais ele via e sentia todo tipo de coisa; e também em "crises convulsivas acompanhadas pela sensação mais dolorosa; e, numa certa ocasião, ocorreu a paralisia de seus membros inferiores..." (1923, p. 77).

Freud prossegue dizendo que, após uma aparente resolução, Haitzmann teve uma recaída, durante a qual "uma grande luz apareceu" para ele, de onde veio a voz de Cristo ordenando que ele "abjurasse desse mundo perverso..." (1923, p. 101). Ele recebeu a ordem de servir a Deus no deserto por seis anos, e depois foi levado ao inferno para conhecer o que acontecia com os condenados. Freud explica que isso não surtira efeito, pois visões de uma "figura cercada de luz", que supostamente seria Cristo, ocorreram diversas vezes depois, e cada convulsão era acompanhada de perda de consciência ou "ausência", que durava muitas horas, e de um estado de êxtase.

Em nenhum momento de seu rico ensaio Freud menciona algo que me parece óbvio. Haitzmann era epiléptico do lobo temporal. Por isso, a imagem de Satanás não está psicanaliticamente fundada no ódio do pai, mas neuroquimicamente na psicose pós-ictal, especificamente na recordação da culpa e do mal, como o Caim mítico. Haitzmann teve os mesmos sintomas exibidos por Dostoiévski em seus ataques epilépticos: auras, convulsões, constrição da garganta, o sangue correndo para a cabeça, e despertar do sono com dores, sangue e contusões (Rice, 1985, p. 82-86).

Entre os símbolos paroxísticos, o fogo é peculiar. Gaston Bachelard caracterizou o fogo como símbolo do ódio e da vingança reprimidos, assim como valores do bem e do mal (1964, p. 7). Szondi estendeu o significado do fogo ainda mais em um de seus primeiros casos. O paciente era um

farmacêutico francês, de 25 anos. Fora forçado a estudar farmácia por sua mãe, porque o pai, o avô e os dois irmãos dela também eram farmacêuticos. Contudo, o paciente queria ser pianista, e sonhava com uma carreira de virtuose do piano.

Em 1946, enquanto trabalhava num laboratório químico, teve crises de ansiedade, sintomas paranoides, e sentiu o sangue subindo à cabeça. Isso fez com que ele tivesse dificuldade de concentrar-se no trabalho e por isso procurou ajuda psiquiátrica, primeiro em Paris, e depois começou a fazer análise com Szondi, em Zurique. A terapia começou com técnicas psicanalíticas, lidando, principalmente, com material de perversão anal sádica e masoquista.

Nosso interesse é pela fase familiar, na qual o paciente sentia grande ansiedade em relação a imagens ou a nomes de armas letais, como facas, espadas e revólveres. O paciente subitamente entrava em transe, queixava-se de palpitações no coração e de uma tontura insuportável, ficava desorientado e sentia necessidade de saltar do divã e sair correndo da sala. Essas crises traziam uma profunda consciência de culpa e uma expectativa de punição.

O paciente descobriu que suas crises eram ataques epilépticos, e que o protegiam de seus próprios desejos homicidas. Ao construir uma genealogia, o paciente compreendeu que era um epiléptico latente. Sua mãe era filha de pai epiléptico e sofria de enxaqueca. Na infância, o pai gaguejava, tinha acessos de fúria, e era poriomaníaco ocasional. Ele fundou uma seita religiosa e se tornou pregador itinerante. Muitos membros da família também tinham vocação religiosa.

Da fase familiar da terapia veio um sonho impressionante, do qual citamos algumas linhas: "Estou correndo no crepúsculo em uma colina coberta de árvores, onde tenho esperanças de conseguir enxergar. Enxergo pessoas na escuridão... Mas só há famílias, não casais. Nessa época, está havendo uma guerra, ou um período de ocupação militar. Romanos ou russos uniformizados estão tomando posse da terra. Estamos numa casa, eu e muitos soldados..." (Szondi, 1956, p. 98). O paciente diz que está segurando uma espada romana em sua mão, e que ele tem de deixar seu amigos e lutar. "Mesmo assim, tento *fugir*. Eu *escapo*, enquanto corto tanta gente quanto possível. É horrível que eu

cause um *banho de sangue.* Ao meu lado, ouço alguém sussurrar: *'Amouco! Eu realmente fiquei amouco!'"*

Ele conta como a sua fúria é de um selvagem e como os soldados caem como moscas diante de sua espada. Eles formam uma só coluna, assim ele consegue cortá-los com mais facilidade. Perto do final do sonho, o paciente diz que um "rosto se aproxima do meu; de repente eu sei: é meu pai, e vejo seu rosto no meu. Ele é feito de fogo; ele é o deus do fogo". Por fim, o paciente grita: "Eu acordo sentindo o rosto ainda queimando" (Szondi, 1956, p. 99).

As imagens oníricas do crepúsculo, da colina com árvores, de fuga, de matar, do sangue, de ficar amouco e do fogo expressam um estado paroxístico-epileptoide. O conteúdo do sonho é ao mesmo tempo familiar e coletivo, sobretudo na representação do pai como deus do fogo. A expressão "ficar amouco" vem do psiquiatra alemão Emil Kraepelin, que visitou Java no começo do século XX. Ele viu nativos que subitamente perdiam a consciência e implacavelmente se esfaqueavam ou a qualquer pessoa que estivesse no seu caminho, e depois disso não se lembravam de nada ou de muito pouco. A condição crepuscular, descrita pelos nativos como a cobertura dos olhos, desencadeava uma intenção assassina, acompanhada de forte agitação. Kraepelin acreditava que aqueles que ficavam amoucos eram epilépticos sem diagnóstico.

A ideia de ficar amouco também tem a ver com o Caim mítico. No judaísmo helenístico, Caim significa "perda de luz", que contrasta com a plenitude de luz ou com o rosto celestial com que ele nasce. Caim perdera a plenitude da luz devido à sua queda ou à procriação por Samael, o anjo mau. As imagens agádicas da perda de luz e de Caim como "o escuro" significam um estado crepuscular, um distanciamento da consciência. A emoção represada desloca uma consciência lúcida. Da escuridão, o inconsciente, surge uma chama, que arde com a paixão do mal e da reparação.

7. *A formação da consciência*

I. Método de interpretação

No octogésimo ano de sua vida, Szondi publicou um estudo psicológico de Moisés. Intitulado *Moses, Answer to Cain* [Moisés, Resposta a Caim], revela a luta pessoal do autor para reconciliar-se com sua própria herança judaica (1973). A obra é uma continuação do seu *Cain*.[1] Szondi admite que foi difícil para ele perceber que Caim ocupa um lugar central na religião mosaica e no judaísmo.

Em *Moses*, Szondi pretende mostrar como a religião e o homicídio estão integrados. Para explicar a relação entre os dois, ele se baseia em sua própria psicologia do ego, usando especificamente o conceito do ego pontifex proveniente do seu estudo do hinduísmo. O ego pontifex, o mais alto grau de autorrealização, é a ponte entre o homicídio e a fé, entre a religião primitiva e a superior. No contexto do judaísmo, o ego pontifex funciona como consciência. A partir da sua própria experiência, Szondi observa que só aquele que passou de Caim a Moisés pode cruzar a ponte e formar uma consciência.

Szondi examina cuidadosamente as evidências dos períodos pré-mosaico e mosaico na história de Israel, valendo-se primariamente dos trabalhos de acadêmicos alemães mais antigos, como Hugo Gressmann, crítico formal pioneiro, Gershom Scholem e Martin Buber. Como evidências textuais ele utiliza a Bíblia e as lendas Halachá e Agadá, combinando o método do judaísmo rabínico e o espírito do hassidismo.

[1] *Cain, Gestalt des Bösen*, publicado em 1969. (N. R.)

Vale lembrar que Szondi sobreviveu ao terror nazista e, portanto, seu estudo de Moisés indica que a observância da Lei ou Halachá era adequada para o Holocausto. Na experiência de Szondi, não é necessária qualquer teologia pós-Holocausto.

Tanto a história quanto a lenda sagrada são aspectos projetivos da experiência humana. A história registra certos acontecimentos extraordinários ou maravilhas primordiais que irrompem, deixando vestígios de memória na psique familiar e coletiva. Seguindo o estudo que Buber fez de Moisés (1958), Szondi reconhece que esses acontecimentos são objetivos e não causais, mas que mesmo assim transmitem um permanente sentimento de assombro. São acontecimentos de choque, que imprimem imagens impressionantes nas gerações subsequentes. A memória coletiva não pode ser reduzida ao recalcamento ou à genética enquanto tal. A memória coletiva permanece como totalidade essencial, como ressonância mórfica na vida das pessoas. O mecanismo psicológico é a lei da participação.

Szondi admite que a doutrina de Deus inclui atributos antropomórficos, mas que são projeções humanas. Atributos projetados correspondem ao conteúdo da crença religiosa. As projeções não criam ilusões; elas estabelecem uma relação entre o divino e o humano, culminando numa *participation mystique*. Na participação mística, não podemos afirmar o ser ou o não ser; nem a existência nem a inexistência de Deus (Szondi, 1973, p. 26). Assim, em seu estudo de Moisés, percebemos que a psicologia da religião de Szondi é formada pela *via negativa*, a teologia negativa da mística. No que diz respeito ao cristianismo, a psicologia da religião de Szondi coincide com a teologia apofática[2] da Igreja Ortodoxa Grega, segundo a qual a individualidade torna-se manifesta por meio da participação na luz divina. O legado ortodoxo de individualidade relacional é uma elaboração de um famoso ditado de São Máximo: a humanidade torna-se, por meio da participação, aquilo que o arquétipo é por natureza (Oliver, 1984, p. 156).

[2] O mesmo que teologia negativa. (N. R.)

II. A HISTÓRIA DE MOISÉS

Szondi examina Moisés do modo como é retratado no conjunto das fontes da Bíblia e da lenda sagrada. O nascimento de Moisés é anunciado em sonhos, como um acontecimento milagroso. Um sonho vem de Miriam, irmã de Moisés; ela recebe a ordem de Deus de informar o nascimento a seus pais, Anrão e Joquebede. A tradução inglesa do sonho está disponível em *The Legends of the Jews* [As Lendas dos Judeus]. "Diz a teu pai e a tua mãe... que aquele que nascerá deles será lançado às águas, e que por meio dele as águas secarão, e que maravilhas e milagres serão realizados por meio dele, e que ele salvará meu povo de Israel, e que será seu líder para todo o sempre" (Ginzberg, 1980, p. 264).

Outro sonho vem do Faraó, que, sonhando que está sentado em seu trono, vê um velho de pé diante dele, segurando uma balança na mão. Em um dos pratos, o velho coloca todas as autoridades do Egito e, no outro, uma criança. O prato com a criança fica abaixo daquele que sustenta as autoridades.

O Faraó desperta de seu sono e convoca seus três conselheiros: Balaão, o mago, Jetro e Jó, o Uzita. Balaão explica que nascerá uma criança que derrotará os egípcios e libertará os hebreus. Ele recomenda que o Faraó mate todos os bebês hebreus do sexo masculino, porque anteriormente os hebreus já tinham sido salvos dos perigos de incêndios, da espada, e do trabalho forçado. Jó sugere que o Faraó faça o que achar melhor. Jetro é contrário à destruição dos hebreus, e sugere que eles sejam deixados em paz ou que se permita que partam para Israel.

O Faraó segue o conselho de Balaão, acusa Jetro de desonra e o expulsa. Jetro vai para Midiã, onde mais tarde se torna sogro de Moisés. Enquanto isso, Balaão se torna o inimigo de Moisés no Egito.

Szondi observa que esse material agádico pressupõe o conhecimento de acontecimentos históricos e que projeta conteúdo psicológico (1973, p. 37-40). As figuras de Jetro e de Balaão projetam, especificamente, as respectivas tendências do bem e do mal, ou de Abel e de Caim. Seguindo Carl Jung, Szondi interpreta a figura do velho como o arquétipo do espírito e a balança como o

da justiça. Assim, o sonho do Faraó significa que, na vida de Moisés, o bem será mais forte do que o mal e que o povo hebreu participará do reino divino do espírito. O povo se tornará, por participação, aquilo que é representado pela figura de Moisés. O mesmo sentido aparece no sonho de Miriam.

A Bíblia registra o fato de que o Faraó condena todos os bebês hebreus do sexo masculino à morte (Êxodo 1,22). Anrão e Joquebede têm um menino e, na esperança de que ele seja salvo, colocam-no em uma cesta e a lançam ao rio. Bitiá, filha do Faraó, encontra o bebê e decide ficar com ele e criá-lo, apesar de ele ser hebreu. Ele recebe o nome de Moisés (salvo das águas), pois ao lhe dar esse nome a filha do Faraó diz: "Porque das águas o tenho tirado". (Êxodo 2,10b). O texto bíblico enfatiza os motivos da água, da descida e da subida. À luz de nossas discussões sobre simbolismo, nos capítulos III e VI, esses três motivos podem ser vistos como formas simbólicas derivadas de uma hereditariedade familiar paroxístico-epileptiforme. Por meio desses símbolos, o texto projeta a necessidade de reparação no nascimento de Moisés.

A mesma necessidade está projetada na descrição agádica do desenvolvimento de Moisés. Por exemplo: aos três anos, Moisés está sentado no colo de sua mãe adotiva durante o jantar. Subitamente, ele toma a coroa do rei e a coloca sobre a própria cabeça. O Faraó se assusta, e pergunta a seus conselheiros qual o significado disso. Balaão recorda-o do sonho que tivera antes, observando que o menino é hebreu e que ele, assim como seus antepassados, sabe como enganar reis. O Faraó se pergunta se deve mandar matar o menino para que ele não lhe tome o trono.

Os conselheiros decidem testar as intenções de Moisés. Colocam dois objetos diante dele: uma joia preciosa e um pedaço de carvão incandescente. Se o menino pegasse a joia, então estaria tramando conscientemente contra o Rei e deveria ser condenado; mas, se pegasse o carvão, estaria agindo de modo inconsciente e inocente. Um dos conselheiros do rei é o anjo Gabriel disfarçado. Ele guia a mão de Moisés para o carvão incandescente, em vez de para a joia. Assim, Moisés "levantou-o e levou-o à boca, e queimou parte de seus lábios e parte de sua língua, e por isso durante toda a vida foi lento de fala e lento de língua" (Ginzberg, 1980, p. 274).

Na visão de Szondi, o destino de Moisés, na realidade, começa a tomar forma quando, na juventude, matou um egípcio que espancava um hebreu (Êxodo 2,1). Apesar de ter sido criado como egípcio, Moisés sente que a vítima é seu irmão. Moisés simplesmente faz o que vê ser feito, isto é, um espancamento que leva à morte. Ele retribui um ato injusto de assassinato com um ato justo porque ele se tornará um libertador, não um mártir. Como Moisés espanca o homem até a morte num acesso de fúria, ele é um indivíduo que mata passionalmente (*Affekt-Totschläger*). O texto bíblico retrata Moisés como um homem de turbulência emocional, alguém que tem paixão contra a injustiça.

No dia seguinte, Moisés vê dois hebreus brigando um com o outro, e intervém. Um deles diz a Moisés: "Quem te constituiu nosso chefe e nosso juiz? Acaso queres matar-me como mataste ontem o egípcio?" (Êxodo 2,14a). Moisés percebe que seu crime é amplamente conhecido. Até o Faraó toma conhecimento dele e condena Moisés à morte. Moisés é assaltado pelo medo e foge para o deserto, para a terra dos midianitas.

Moisés conhece Jetro, sacerdote dos midianitas, e cuida de suas ovelhas. Jetro tem sete filhas, e dá uma delas, Zípora, como esposa a Moisés. Ela dará a Moisés dois filhos: Gérson e Eliezer.

Tanto a Agadá quanto a Bíblia (Êxodo 6,14-25) listam a genealogia de Moisés. No início da linhagem paterna está Levi; Coate é um de seus filhos. Coate é pai de Anrão, Izar, Hebrom e Uziel. Coate é irmão de Joquebede, que se casa com Anrão. Assim, Anrão, pai de Moisés, casa-se com sua tia. Além de Moisés, Anrão e Joquebede concebem Miriam e Arão.

Szondi afirma a genealogia de Moisés, mas, curiosamente, não a amplifica demais. Contudo, há três aspectos que, se fossem desenvolvidos, poderiam fortalecer uma interpretação szondiana. Primeiramente, o pai de Moisés se casa com a própria tia. À luz da maneira como aborda a genealogia cainita, esperaríamos que Szondi interpretasse isso como mostra da flexibilidade do tabu do incesto nas sociedades primitivas. Mais precisamente, casamentos entre parentes ocorriam no Israel antigo, ainda que geralmente entre primos, a fim de manter a bênção dentro da família e de transmiti-la à geração seguinte (Segal, 1976, p. 2).

Em segundo lugar, Szondi não explica por que Moisés foge para a terra dos midianitas no deserto. Ele meramente sugere que a fuga serviu para colocar Moisés perto do Monte Sinai, onde recebe a revelação (1973, p. 50). A razão aparente para que Szondi tenha negligenciado isso é o fato de ele depender de Buber, que rejeita a hipótese queneia. Não obstante, os midianitas tinham um parentesco histórico com os queneus, o povo que afirmava ser o Caim mítico seu ancestral (de Vaux, 1978, p. 332-33). Joquebede, mãe de Moisés, tinha um nome queneu porque os midianitas e os queneus casavam-se entre si (Rowley, 1950, p. 169). Esse fato tem base na tradição dos Juízes (1,16; 4,11).

Em terceiro lugar, Jetro, sogro de Moisés, também é chamado de Hobabe em alguns textos (Números 10,29; Juízes 4,11). Hobabe é um nome queneu. Isso significa que tanto a esposa quanto a mãe de Moisés têm ascendência queneia, e que seu casamento pode ser do tipo de cruzamento entre primos diretos. Assim, quando Moisés foge para o deserto, ele vai para a casa de parentes. Logo, sua fuga é genotrópica.

Enquanto cuidava das ovelhas de Jetro, Moisés recebe de Deus uma incumbência, na visão da sarça ardente. O anjo do Senhor aparece em uma chama de fogo no meio da sarça. A sarça arde no fogo, mas não é consumida (Êxodo 3,2). Deus fala de dentro do fogo, declarando que aquele solo é sagrado e que Moisés deve tirar as sandálias. Deus se revela como *Yahweh*: "Eu sou o que sou" (Êxodo 3,14). A visão do fogo provoca pavor em Moisés, de modo que ele esconde o seu rosto.

Em *Cain*, Szondi alude à explicação mítica para o fato de Moisés esconder seu rosto (1969, p. 10-11). Tanto na Agadá quanto na cabala, Abel é identificado com Moisés. No fim do século XII e também no século XIII a cabala tinha uma doutrina de transmigração (*gilgul*), na qual a alma de Abel transmigrava para a de Moisés (Scholem, 1975, p. 345-48). Na versão agádica Abel morre porque, ao trazer sua oferta para Deus, tenta olhar o rosto de Deus, o que é proibido. Por isso, Abel tem de ser fulminado. Isso também implica que a alma de Abel tem de transmigrar para ser purificada. Por conseguinte, quando Moisés tem medo, subitamente recorda o que aconteceu com Abel por tentar ver Deus face a face. Szondi não aceita a doutrina medieval da transmigração,

mas interpreta a identificação mítica de Abel com Moisés como intuição projetiva da recessividade latente pelos povos antigos.

Deus diz a Moisés que seu povo, os hebreus, ainda continua sendo oprimido no Egito. Deus escolhe Moisés para voltar ao Egito e libertar seu povo da escravidão (Êxodo 3,6). A libertação acontecerá por meio de sinais e de prodígios enviados por Deus. Contudo, Moisés apresenta quatro objeções quanto a ser agente de Deus. Dessas, a mais significativa, psicologicamente, é a seguinte: "Perdão, meu senhor, eu não sou um homem de falar, nem de ontem nem de anteontem, nem depois que falaste a teu servo; pois tenho a boca pesada e pesada a língua" (Êxodo 4,10). A imagem agádica do menino Moisés levando o carvão incandescente aos lábios amplifica esse traço.

As objeções de Moisés provocam a cólera de Deus. Deus diz a Moisés que seu irmão Arão falará por ele. Diante do choque provocado pela presença de Deus, Moisés cede e concorda em voltar ao Egito. Sua jornada é interrompida quando Deus tenta matar Moisés por não ser circuncidado. Defendendo-o do ataque divino, Zípora circuncida Moisés, dizendo-lhe: "'Esposo de sangue', o que se aplica às circuncisões" (Êxodo 4,26). Szondi interpreta esse interlúdio como sinal de que a natureza demoníaca e homicida de Deus é realçada (1973, p. 56).

No total, a incumbência revela quatro características específicas, originalmente formuladas por Buber (1958, p. 60): (1) o assassinato cometido por Moisés e a fuga para uma terra estrangeira; (2) a aceitação pela gente midianita e o trabalho de pastor; (3) as visões e as audições de Deus por Moisés numa montanha; e (4) experiências demoníacas de Deus sem dualismo metafísico (Szondi, 1972, p. 58-59).

Moisés e Arão retornam ao Egito para exigir que o Faraó liberte seu povo, mas ele recusa. Através do cajado de Arão, Deus envia as dez pragas: água transformada em sangue, as rãs, piolhos, moscas, doenças nos animais, pústulas, fogo, gafanhotos, a treva e, após aviso, a morte dos primogênitos (Êxodo 7,14; 12,32). Szondi entende as pragas como fenômenos naturais mais fortes, que foram preservados pela lenda sagrada, cujo conteúdo vem de um estado coletivo de participação projetiva, cujo propósito é fortalecer a fé.

A resistência do Faraó não cede até o clímax das dez pragas, quando, à meia-noite, "o Senhor feriu todos os primogênitos na terra do Egito, desde o primogênito de Faraó... até o primogênito do cativo... e todos os primogênitos dos animais" (Êxodo 12,29). Szondi poderia ter reforçado sua interpretação ressaltando a estrutura ato-destino do drama, que o infanticídio que recai sobre o Faraó fora promulgado por sua sentença de morte original para os bebês hebreus do sexo masculino e que *Yahweh* conduziu a força dramática do destino a uma horripilante consumação.

A encenação ritual do drama é a Páscoa dos Judeus, que inclui o sacrifício de um animal macho de um ano de idade, sem máculas, cuja carne assada é comida com ervas amargas e pão sem fermento. Os hebreus mancham as portas e esquadrias de suas casas com sangue da vítima do sacrifício, de modo que, quando Deus "passar" pelo Egito, suas famílias sejam poupadas. Como na circuncisão de Moisés, o sangue é derramado para resistir à crueldade demoníaca de Deus, como reconhece Szondi.

O povo deixa o Egito, cruzando o Mar dos Sargaços, à frente do exército do Faraó, que o persegue. As águas rasas são recuadas por um vento, enquanto o povo egípcio fica preso na lama. O povo entra no deserto, conduzido por um pilar de nuvem durante o dia e por um pilar de fogo à noite. Esse grande acontecimento, conhecido como Êxodo, é considerado um prodígio histórico, mas um prodígio que se realizou graças à iniciativa de *Yahweh.*

Na perspectiva da psicologia profunda, Szondi entende eventos prodigiosos ou milagres como exemplos de fé coletiva. A psique coletiva reage com sobressalto às ações objetivas do Êxodo. O sobressalto inclui emoções represadas, precipitadas pela opressão egípcia, e uma descarga emocional por meio das tradições orais e escritas. Os afetos primitivos de Caim são despertados e projetados em Deus, como atributos da atividade providencial. Assim, a crueldade de Deus na Páscoa não é intrínseca à natureza divina, mas é "consequência de uma função psíquica coletiva, paroxístico-projetiva" (Szondi, 1973, p. 63).

O que Szondi considera significativo é o conteúdo psicológico dos prodígios históricos. Alguns envolvem fogo; por exemplo, o chamado de Moisés

acontece na sarça ardente. Uma das pragas inclui o espalhamento de cinzas, "mãos cheias de cinza do forno" (Êxodo 9,8). Deus conduz o povo por meio de uma coluna de fogo (Êxodo 13,21). Como já vimos, o fogo é um elemento paroxístico-epileptiforme fundamental.

A água é um elemento paroxístico relacionado. Moisés menino é posto na água e retirado dela. No Êxodo, o povo cruza o Mar dos Sargaços, no qual se afogam os egípcios. Retomando a história, o povo chega a Mara e descobre que a água é amarga e não pode ser bebida. Deus mostra uma árvore a Moisés, que ele joga na água, tornando-a doce para ser bebida. A recepção da água traz uma afirmação da redenção divina: "Pois eu sou Iahweh, aquele que te restaura" (Êxodo 15,26b). Szondi argumenta que essas referências simbolizam as propriedades curativas da água, fazendo reparação do impulso de Caim de cólera, de ódio e de disputa que as pessoas sentem entre si enquanto estão no deserto com Moisés.

A história caminha para um clímax, que é a revelação da Lei no Monte Sinai. A Lei é uma aliança, uma ligação recíproca entre um parceiro mais forte e outro mais fraco, entre Deus e a humanidade. Deus promete cuidados e tem expectativas, às quais a humanidade responde com lealdade e confiança. Szondi segue os teólogos rabínicos que afirmam que a Lei de Moisés não é a primeira, mas é a realização da Aliança do Gênesis feita com Adão, Noé e com Abraão. Essa estrutura quádrupla de alianças pressupõe a cronologia dos escritos sacerdotais, que é um ordenamento de quatro eras primordiais em um grande ciclo (Johnson, 1988, p. 30). Enquanto as genealogias tribais, como no caso da linhagem de Caim, tratam de inter-relações familiares, a genealogia sacerdotal eleva a descendência a um propósito teológico, isto é, a origem do mundo como fundamento da lei.

A revelação é uma teofania, o drama daquilo que intriga Szondi. O palco é o Monte Sinai, a montanha sagrada, marcada por uma santidade misteriosa. Deus desce à montanha numa tempestade de fogo e fumaça, enquanto ressoam o trovão, o relâmpago e a trombeta. Moisés sobe a montanha para encontrar Deus. O povo está cheio de ansiedade. Szondi observa que os motivos

do fogo, da subida e da descida são formas simbólicas projetadas pela camada psíquica paroxística coletiva.

No centro da Lei estão os Dez Mandamentos, que descrevem deveres dos humanos para com Deus e entre si. Baseado no antigo tratado no modelo suseranita, os Dez Mandamentos são gravados em tabuletas de pedra e testemunhados publicamente pela comunidade reunida. Bênçãos e maldições são associadas e aplicáveis àqueles que guardam ou que violam os mandamentos. Guardar os mandamentos pressupõe um estado de liberdade, que Deus atualizou no Êxodo.

O sexto mandamento diz: "Não matarás" (Êxodo 20,13). Para Szondi, ele faz referência à intenção de Caim, que seria um ato de assassinato motivado pela cólera, pelo ódio, pela ganância, etc. A proibição do assassinato significa que uma das incumbências da lei é expiar a intenção de Caim. O sexto mandamento, em particular, satisfaz a necessidade psicológica de reparação por meio da fase Abel.

Moisés permanece na montanha durante quarenta dias e quarenta noites, uma expressão que indica períodos longos e indefinidos, em vez de dias e noites específicos. Enquanto isso, o povo aborda Arão e conspira para criar deuses com suas joias. Eles forjam um bezerro de ouro, símbolo da fertilidade que conduzirá o povo pelo deserto (Êxodo 32,1-8). Moisés desce da montanha e quebra as tabuletas com raiva ao ver o bezerro de ouro e o povo dançando (Êxodo 32,19). Como Arão, irmão de Moisés, participa da conspiração, há um envolvimento do complexo de Caim.

Demandando obediência à Lei, Deus convoca aqueles que estão do lado de Moisés: "Passai e tornai a passar pelo acampamento, de porta em porta, e matai, cada qual, a seu irmão, a seu amigo, a seu parente" (Êxodo 32,27b). Cerca de três mil homens são mortos por ordem de Moisés. Aqui a cólera homicida é liberada a serviço de Deus, de modo que não é classificada como assassinato. O assassinato sancionado por Deus é a mesma coisa que a obediência a Deus.

Os mandamentos são regravados em tabuletas e depositados na Arca da Aliança. A Arca serve de centro sagrado enquanto o povo vaga pelo deserto por quarenta anos. A Arca inspira medo e ódio aos inimigos de Israel

(Números 10,35-36). Enquanto está no deserto, o povo começa a murmurar a respeito de seus infortúnios, e "Iahweh ouviu. A sua ira se inflamou e o fogo de Iahweh ardeu entre eles e devorou uma extremidade do acampamento" (Números 11,1). Novamente, a cólera de Deus é simbolizada pelo fogo.

A murmuração inclui uma reclamação de Arão e de Miriam a respeito da liderança de seu irmão, Moisés. A questão é se a esposa de Moisés é ou não é hebreia (Números 12,1). Deus os convoca à tenda da congregação, que é o símbolo da divina transcendência no deserto. Deus afirma que fala diretamente com Moisés, mas indiretamente com os profetas, por meio de sonhos e visões (Números 12,6-8). Essa declaração é seguida por um acesso da cólera de Deus contra Miriam.

O povo murmura porque acredita que vagar pelo deserto significa punição e morte. Em resposta à murmuração, Deus anuncia que "os vossos cadáveres cairão neste deserto. E vossos filhos serão pastores no deserto durante quarenta anos, e levarão sobre si as vossas infidelidades, até que os vossos cadáveres se consumam neste deserto" (Números 14,32-33). Lemos nessa passagem o tema da terra como símbolo de um evento de choque. Os capítulos que tratam de rebelião (Êxodo 34; Números 14) pertencem à linhagem J, e registram a imposição de punição divina aos filhos e aos filhos dos filhos. A qualidade épica da linhagem J tem afinidade com a análise do destino de Szondi.

A luta no deserto não termina. Os levitas que se revoltam seguindo Corá são engolidos pela terra e pelo fogo (Números 16,31-35). Alguns se entregam à prostituição do culto a Baal e se afastam de Deus; são punidos com o enforcamento sob o sol (Números 25,1-6). Moisés lidera o povo numa guerra santa contra os midianitas, e sua ordem de matar correlaciona-se com a ordem divina de purificação pelo fogo e pela água (Números 31,23). As constantes referências ao ar, à terra, à água e ao fogo como conteúdo de eventos de choque projetam conteúdo psíquico paroxístico-epileptiforme.

Por fim, Moisés recebe a instrução de subir ao Monte Nebo "e morre no monte a que vais subir, e recolhe-te ao teus parentes; assim como Arão, teu irmão, morreu no monte Hor..." (Deuteronômio 32,50). Moisés recebe permissão para vislumbrar a terra que Deus prometera a Abraão, Isaac e Jacó, mas

não tem permissão de entrar nela. Assim, Moisés morre e é enterrado num túmulo desconhecido (Deuteronômio 34,1-6).

III. O DESTINO DE MOISÉS

Após esboçar a história, é apropriado perguntarmos quem é Moisés à luz da análise do destino. Terá sido seu destino primariamente o de líder religioso ou político? Seguindo Buber, Szondi enxerga Moisés como uma figura política que realizou a unificação do povo. Moisés fundou exatamente uma nova religião, mas estabeleceu um reino teopolítico e um princípio ético. A ideia de um reino teopolítico representa uma unidade inseparável entre religião e política (Buber, 1958, p. 186). Assim, Moisés é legislador, e não exclusivamente sacerdote ou profeta.

O destino de Moisés desdobra-se ao longo dos estágios de (1) príncipe, (2) pastor, (3) milagreiro, (4) líder popular e (5) político (Szondi, 1973, p. 105). A fase principesca é elaborada sobretudo por lendas, que projetam em Moisés conteúdos inconscientes da psique coletiva. Moisés é uma figura heroica que, aos três anos, toma a coroa do rei e depois queima seus lábios com um pedaço de carvão. A tomada da coroa indica uma reivindicação inflativa comum aos líderes religiosos. A queimadura dos lábios e a característica de "lentidão da fala e lentidão da língua" atestam a gagueira. Tanto a inflação quanto a gagueira são típicas de pessoas afligidas por sofrimentos decorrentes de choque (*Anfallsmensch* [Homem apreensivo]).

A fase principesca heroica termina quando Moisés mata o egípcio num acesso de cólera. "E como olhasse para uma e outra parte e visse que ninguém estava ali, matou o egípcio e o escondeu na areia" (Êxodo 2,12) e depois ficou com medo. A sequência toda projeta uma vigilância histerifome antes do homicídio epileptoide e uma ansiedade histeriforme, com a ocultação da própria face depois. A fuga para o deserto expressa o vagar agitado, inquieto e temeroso da personalidade de Caim. Szondi observa que o assassinato é o principal acontecimento no destino de Moisés, o acontecimento fundamental

que exige reparação. Não há experiência mais profunda do que tirar a vida alheia. O indivíduo jamais será o mesmo. Assim acontece com o Moisés inflado, que os hebreus briguentos percebem como juiz e como líder.

O chamado de Moisés acontece no segundo estágio, o de pastor, e exibe três características cruciais: (1) a escolha de um assassino passional por Deus; (2) o homem escolhido sofre da doença de ataque de gagueira; e (3) ele tem visões e audições de Deus no contexto do fogo (Szondi, 1973, p. 107). Essas características paroxístico-epileptiformes constituem o perfil psicológico da figura mosaica. A capacidade visionária e auditiva advém de estados de transe, facilitados pelas patologias epileptiformes.

A terceira fase é a do milagreiro, e está mais proeminente nos acontecimentos relacionados ao Êxodo. Os milagres manifestam uma *participation mystique* como projeções da aliança divina e humana. A produção de milagres exemplifica a pulsão de participação, e o conteúdo simbólico mostra que a realização da participação é condicionada pela herança paroxística tribal.

A quarta e a quinta fases, de líder e político, dão mostra de uma relação intacta entre Deus e Moisés. A condução de guerras santas projeta sua própria natureza de Caim (*Kainische Ungrund*) em Deus. Normalmente, a função da projeção é estabelecer o parentesco na realidade, mas quando o "objeto" é Deus, a projeção exalta a participação no mais alto grau. O resultado são a integração transpessoal e a transcendência. Moisés se torna uno com Deus e transfere seu poder à realidade divina. É a transferência de poder que abre o horizonte transcendente. A participação é tão forte que todos os outros deuses são excluídos. Os deuses são projeções que não criam um parentesco real. São ilusões.

A rejeição dos deuses envolve uma agressão espiritual possibilitada pela sublimação da intenção de Caim. A violência cometida por Moisés após a revelação da Lei no Monte Sinai significa que a participação projetiva satisfaz a necessidade de reparação. A Lei é simultaneamente aliança e estrutura de expiação. Essa verdade é pressuposta pelo *Shema*, o grande mandamento: "Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força" (Deuteronômio 6,5). A mesma verdade é resumida e

refinada por um velho ditado hassídico, atribuído ao rabino Nachman de Bratislava: "Podemos servir a Deus com a pulsão do mal, quando dirigimos para Deus a paixão violenta e ambiciosa, e sem a pulsão do mal não há perfeito serviço" (Szondi, 1973, p. 120).

IV. A polaridade Caim-Moisés

Szondi usa os nomes de Caim e de Moisés para simbolizar destinos específicos. Os nomes compreendem uma complementaridade, porque representam potencialidades polares da natureza humana. Os nomes também possuem uma importância pessoal para Szondi, como explicou numa carta endereçada a mim (8 de dezembro de 1978): "A polaridade Caim-Moisés no que diz respeito à religião há muito é meu tema favorito (não é de admirar: tenho dois sobrinhos e uma sobrinha que são epiléticos.)".

Szondi lista as respectivas características da polaridade Caim-Moisés da seguinte maneira. As de Caim são falta de escrúpulo; o poder de ter; pulsão de ter, de saber e de ser tudo; intolerância; malevolência; insídia; felicidade maliciosa; inclinação para ferir os outros; intenção assassina; impiedade; desrespeito à lei; e a imagem primal do mal. As qualidades de Moisés são consciência; capacidade de renúncia; tolerância; boa vontade; abertura; solicitude; inclinação para curar; justa intenção; piedade; que traz a lei; e a imagem primal da justiça.

A tarefa humana consiste em unir os impulsos de Caim e de Moisés, em fazer uma ponte entre eles, para que o mal possa ser expiado. Isso é notoriamente difícil de fazer e, como observa Szondi, nem mesmo a Bíblia sintetiza os dois padrões. Por exemplo, Moisés mata em um momento e faz a reparação em outro, exibindo, portanto, um estilo alternante ou de reviravoltas. De modo análogo, profissionais da área de ajuda, como o clero, podem sofrer do complexo de Caim ou pregar o amor de Deus com intenso ódio pessoal.

Na sociedade civilizada, a execução da justiça no sistema de tribunais leva a cabo a intenção mosaica. A diferença é que a lei é um instrumento

racional de política pública, ao passo que o Moisés bíblico é uma figura com sintomas de ataques irracionais. Por outro lado, muitos daqueles que vivem em sociedade não são nem como Caim, nem como Moisés, nem puramente maus, nem puramente bons, passando seus dias numa ambivalência moral ou numa neurose obsessiva. Alguns são capazes de sublimar a intenção de Caim em trabalhos que requerem o ato matar, como a aplicação da lei ou o serviço militar.

V. A ORIGEM DA CONSCIÊNCIA

Perto do final de *Moses*, Szondi levanta a questão da origem da consciência. A questão é apresentada em relação à história das religiões, especificamente em relação à literatura mais antiga da egiptologia, que oferece evidências de que já existia discernimento moral no quarto milênio no Egito. Szondi chama atenção para a expressão clássica de James Breasted, "a aurora da consciência", que implica a existência de consciência no quarto milênio no Egito, e que seria a fonte primária da ética judaica em Israel. Os antigos estudiosos egípcios, como Breasted, adotaram um arcabouço evolutivo para as ideias religiosas, metodologia que desde então tem sido desacreditada pela pesquisa comparada sobre religião.

Ainda que admita a originalidade dos materiais egípcios, Szondi afirma que eles não confrontam os problemas do assassinato e da culpa. Essas questões são discutidas na Bíblia hebraica. Szondi reconhece, corretamente, que o idioma hebraico bíblico carece de um termo explícito para consciência, mas que, não obstante, a Bíblia está agudamente atenta à consciência na experiência penitencial. Na visão de Szondi como psiquiatra, a consciência é corporificada no símbolo bíblico do coração, incluindo tanto um reconhecimento dos impulsos malignos inconscientes, quanto uma defesa racional contra o mal (por exemplo, no Salmo 39). Poderíamos ir mais longe e afirmar que a Bíblia institucionaliza a consciência sob a forma litúrgica, isto é, no festival do Dia do Perdão (Jaeger, 1959, p. 212).

O judaísmo rabínico afirma a existência de duas inclinações inatas, uma para o bem (*yetzer tov*) e outra para o mal (*yetzer hara*). O termo hebraico *yetzer* normalmente é traduzido como "formação" ou como "imaginação". Na Septuaginta, ou tradução grega do Antigo Testamento, *yetzer* costuma ser traduzido como *dianoia*, que significa "entendimento", "mente" ou "disposição". Em hebraico, *yetzer* significa formar ou transformar uma coisa em outra. O impulso mau (*yetzer hara*) é basicamente ou potencialmente bom, e o impulso bom (*yetzer tov*) é o que impede o mau. Seja bom ou mau, o impulso é o mesmo; não há dualismo de inclinações. A narrativa bíblica coloca a origem do impulso mau na história primordial: "Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração" (Gênesis 6,5).

O judaísmo rabínico também sustenta que a inclinação maligna domina a infância: como diz a Bíblia, "porque os desígnios do coração do homem são maus desde a sua infância..." (Gênesis 8,21). A boa inclinação desperta na puberdade e é representada pela Lei. As crianças recebem o *mitzvah* por volta dos treze anos a fim de assimilar a Lei e de atualizar a consciência. Como a Lei ou *Torah* representa o ser interior da humanidade, conhecê-la é conhecer a consciência. Consequentemente, o povo pode desenvolver-se e educar-se. A humanidade pode crescer no conhecimento do bem e do mal.

A psicologia moral de Szondi está em conformidade com o judaísmo rabínico. A tendência de Caim é o *yetzer* mau, e a de Abel, o *yetzer* bom. Ambos estão enraizados no fator paroxístico-epileptoide inato; ambos são aspectos da necessidade de reparação. Dizer que o mal domina a infância é concordar com as descobertas clínicas de Szondi de que 45% a 50% das crianças agem pelo impulso de Caim, como relatado no sexto capítulo. Quando o judaísmo exige o exame dos atos maus e o arrependimento, como no Dia do Perdão, essa prática está em conformidade com a interpretação de Szondi da consciência como reparação da intenção de Caim. Afirmar que ao judeu cabe amar a Deus com ambas as tendências é desenvolver, projetivamente, uma participação mística no reino espiritual.

A origem da consciência é, portanto, a expiação do mal. Como o mal tem uma raiz biológica e está sujeito à imaginação humana, pode ser enfrentado, dominado e redimido. Uma vez que a consciência emerge da mesma raiz que o homicídio, não pode ser localizada precisamente em uma origem histórica. Szondi especula que a consciência surgiu quando o primeiro assassino expiou seu ato. É impossível saber quando isso aconteceu. Por conseguinte, a origem da consciência, do bem e do mal, é mais bem representada pelo mito, como na narrativa bíblica da Criação. Somente as histórias sobre nossos ancestrais míticos, como Caim e Abel, apontam para o mistério primordial do bem e do mal.

Psicologicamente, a consciência é uma função complexa que toma forma na vida das pessoas e das comunidades. A consciência é uma função do conhecimento, que compreende o condicionamento tanto social quanto cultural, assim como as diretrizes da fé religiosa. Szondi analisa a consciência como sistema censor sintético, que inclui as seguintes funções: (1) uma moralidade de base histeriforme, que representa valores e a capacidade de renúncia; (2) uma ética de base epileptiforme, que manifesta a proibição do ato de matar, o reconhecimento da culpa e a capacidade de confissão; (3) um teste crítico da realidade no ego perspectivo como agente moral; e (4) uma vida espiritual elevada no ego pontifex (1973, p. 152-53).

VI. Acolhendo o estranho

Como psiquiatra, Szondi elaborou uma psicologia da religião inserida basicamente na herança do judaísmo rabínico e hassídico. Enquanto suas fontes necessitam ser atualizadas, ainda assim ele penetra num nível fundamental da experiência religiosa, em particular aquele das três grandes religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Ele enfatiza que os fundadores dessas religiões, Moisés, Paulo e Maomé, compartilham características paroxístico-epileptiformes. Seus respectivos destinos apresentam uma transformação da intenção de Caim numa estrutura de expiação.

Embora a teoria de Szondi aguarde uma validação maior na história das religiões, ele oferece uma visão particularmente útil da natureza do monoteísmo como tal. Recordemos que a essência do monoteísmo não é tanto a afirmação de um Deus único e transcendente quanto a rejeição de outros deuses (Pettazzoni, 1923). A rejeição de outros deuses pressupõe, psicologicamente, a sublimação da intenção de Caim em Deus. Por meio da participação projetiva da fé, a intenção de Caim é transformada em princípio de reparação. A resolução do mal, por meio do mais alto nível de individualidade, é a força motriz por trás do monoteísmo.

O monoteísmo veio do deserto, particularmente da Península do Sinai e do território edomita, a leste do Egito. O monoteísmo não pode ser considerado um produto egípcio, fato comprovado por evidências arqueológicas recentemente descobertas. Listas de reis encontradas no Templo de Amon (1417-1379 a.C.) e de Amara[3] (1304-1237 a.C.) identificam "a terra dos nômades [de] Yahweh" nas áreas desérticas a leste do Egito (Weinfeld, 1989, p. 100). As evidências documentais apontam para o culto de *Yahweh* entre os hebreus, queneus e midianitas. A tradição patriarcal confirma que os midianitas eram parentes dos hebreus (Gênesis 25,2) e valida, também, os testemunhos relacionados aos queneus, como apresentados anteriormente e no sexto capítulo.

Os povos nômades, que, historicamente, eram os portadores do monoteísmo, consideravam-se descendentes de Abraão. Abraão é tanto o principal antepassado, quanto o modelo da fé nas religiões monoteístas. O *éthos* do deserto, a cultura que dá origem ao monoteísmo, é intrínseco à história de Abraão. A essência do *éthos* do deserto é espiritual e pode ser resumida pela expressão "acolher o estranho" (Gênesis 18,2-8). Por que o estranho deve ser acolhido? A hospitalidade deve ser dada, de modo que o estranho não se torne como Caim, um andarilho e fugitivo sobre a terra (Patai, 1983, p. 85). Por trás dessa norma existe o fato de que os descendentes de Abraão também são estrangeiros em terra estranha (Gênesis 23,4). Os hebreus tinham sido

[3] Templo de Amara, localizado no atual Sudão, foi construído por volta de 1270 a.C. por Ramsés II. (N. R.)

estrangeiros no Egito, e Deus lhes deu hospitalidade sob a forma da aliança. Como diz a Lei de Moisés: "não oprimirás o estrangeiro: conheceis a vida de estrangeiro, porque fostes estrangeiros no Egito" (Êxodo 23,9).

Acolher o estrangeiro é tanto um mandamento ético quanto um valor moral descritivo. A integração do estrangeiro na comunidade proíbe a violência, porque o deserto é um lugar de perigo, e estar sozinho no deserto significa, essencialmente, estar condenado à morte. Matar é uma forma de lidar com o terror do deserto. A personalidade nômade corresponde aos extremos do deserto. Raphael Patai forneceu uma descrição astuta da personalidade do deserto, a qual, de tempos em tempos, é tomada por emoções represadas e levada a liberar intensa hostilidade, sendo possuída por uma fase passiva ou de remorso (1983, p. 160-161). Isso se assemelha ao padrão paroxístico-epileptiforme de Szondi; mas Patai não emprega essa expressão, pois se baseia demais na psicanálise.

Acolher o estranho resolve o complexo de Caim. A hospitalidade cria uma irmandade. A necessidade psicológica de reparação, como identificada por Szondi, informa o mandamento bíblico do amor, que serve de base à estrutura de expiação na Lei: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Levítico 19,18b). O próximo também inclui o estrangeiro (Levítico 19; 33,34). O mesmo mandamento ético é repetido no Novo Testamento (Mateus 6,38-48; Lucas 6,27; Romanos 12,14.17.19-21). No cristianismo primitivo, a resolução do complexo de Caim ocorre na experiência do apóstolo Paulo, quando ele se torna missionário, depois de ter sido perseguidor da Igreja (Hughes, 1982a). As passagens autobiográficas de Paulo dão testemunho de uma personalidade paroxístico-epileptiforme, como a de Moisés.

Assim, o monoteísmo preservou elementos de uma cultura nômade em sua essência espiritual. Ele surgiu por meio de personalidades paroxísticas intensas, dando origem a tradições reformistas fluidas. Na medida em que a experiência religiosa é condicionada pela hereditariedade, deveríamos concluir este capítulo considerando as implicações biológicas da hospitalidade. Quando acolhemos o estranho, assimilamos patrimônios genéticos diversos e promovemos a variedade genética. Essa diversidade atende às necessidades de

sobrevivência, facilitando a adaptabilidade. Mesmo quando um grupo decide assentar-se, adquirindo uma cultura sedentária, o princípio de hospitalidade permanece uma força dinâmica, promovendo o amor e a justiça. Como Szondi sabia havia muito tempo, o mandamento bíblico do amor não é uma ideia superficial, mas representa a verdade fundamental da existência humana. A resolução do complexo de Caim traz liberdade e dignidade e lança as bases de uma sociedade justa e responsável.

Conclusão: O destino e o sagrado

I. Em busca de Szondi

Para concluir este estudo, é adequado voltarmo-nos para a pessoa, para o próprio Szondi. Ele foi um homem de imensa erudição, tanto nas ciências quanto nas humanidades. Como um erudito completo, Szondi trabalhava com o conhecimento das línguas clássicas: hebraico, grego e latim. A maior parte de seus conceitos centrais é definida e extensivamente documentada linguisticamente.

Szondi também foi um homem de enorme experiência. Enfrentou as forças malignas mais brutais do século XX, incluindo a Primeira Guerra Mundial, o terror contrarrevolucionário do pós-guerra, e o holocausto nazista. Mas, mesmo tendo sobrevivido a essas catástrofes monumentais, manteve uma visão corajosa e esperançosa da vida. Do seu encontro com o mal radical veio sua crença na bondade essencial da natureza humana. Como ele disse certa vez, no mais sanguinário Caim há um toque de Abel.

Szondi adquiriu extensa experiência profissional em sua longa carreira médica. Seus estudos de caso chegam aos milhares, dos quais alguns envolvem centenas de pacientes. São cuidadosamente trabalhados, enriquecidos por ampla erudição, e aprofundados por um paciente trabalho analítico, cobrindo longos períodos de tempo. Frequentemente são necessários muitos anos para que padrões hereditários latentes sejam detectados, de modo que o analista deve ser diligente e disciplinado. Os ancestrais retornam na plenitude do tempo.

A análise assume uma forma épica, em conformidade com o que é conhecido na Europa como *Seelenkunde* [Ciência da alma], um tipo de psicologia ensinado por Freud e por Dostoiévski (Szondi, 1949a, p. vii). *Seelenkunde*

significa o desdobramento dramático da psique no escopo épico. A psique, particularmente no campo familiar, compreende um romance heroico, que deve ser escrito lentamente, com frases longas e extensos capítulos. Nesse sentido, a luta da psique por liberdade se desenrola com o ritmo longo e lento do destino. O protótipo do romance analítico do destino, em sua força dramática e visionária, é a obra de Dostoiévski.

Por trás de seus papéis profissionais de médico, cientista, erudito e professor existe uma qualidade fundamental. Szondi era uma pessoa genuinamente religiosa, um homem de profunda espiritualidade e de oração. A oração é essencialmente participação com Deus. A análise do destino dá lugar a um mistério definitivo, ao qual o indivíduo transfere seu ser inteiro numa gratidão solene. A meditação sobre o mistério definitivo fortalece uma experiência pura de amor e de alegria.

Apesar de acessível universalmente, a participação mística é condicionada pela hereditariedade, pelo cérebro animal e pela sociedade. A hereditariedade paroxístico-epileptiforme é singular, porque nos predispõe a encontrar o sagrado por meio de eventos de choque. Receber revelações demanda o sofrimento do choque. Como ele mesmo admitiu, Szondi descendia do ciclo paroxístico. Essa predisposição motivou a atração que sentiu a vida inteira pela Bíblia. Uma das implicações de seus estudos bíblicos é que as famílias semíticas manifestam traços paroxístico-epileptiformes. As pessoas que habitam o deserto, como os árabes e os judeus, são geneticamente predispostas a revelações monoteístas.

A herança de Szondi pode ser iluminada por uma anedota. Em agosto de 1978, tive uma conversa em Pamplona, na Espanha, com uma colega de Szondi dos primórdios em Budapeste. Durante nossa conversa, ela mencionou os tesouros artísticos de Toledo, que tínhamos visitado de modo independente. Ela falou sobre *O Enterro do Conde de Orgaz*, de El Greco. A pintura retrata a cena de um funeral. O cadáver está em primeiro plano, e diversos homens estão ao fundo, formando um semicírculo. Enquanto ela estudava a pintura, seus olhos iam da esquerda para a direita, parando abruptamente no sétimo homem. "Este é Szondi", disse.

Sua observação me fez pensar na possibilidade de que Szondi tivesse tido ancestrais judeus sefardis. Sua possível ascendência sefardi certamente está subjacente ao seu arcabouço conceitual de sua vida e pensamento. Como apontado no capítulo IV, Szondi baseou-se nas tradições intelectuais do neoplatonismo e do hassidismo judaico. Esses dois movimentos fundiram-se e floresceram no judaísmo medieval, particularmente na Espanha nos séculos XII e XIII. A síntese impulsionou o desenvolvimento da cabala nas escolas de Castela e de Aragão (Scholem, 1987, p. 14).

Szondi não era cabalista, mas suas principais fontes intelectuais vieram do meio que produziu o cabalismo. Ele recaptura a interação dinâmica entre as ideias hebraicas, gregas e orientais, que enriqueceram os filósofos e os místicos da Espanha medieval. Nela, a doutrina do mundo intermediário foi mantida pelos místicos judeus e pelos filósofos árabes. Com a derrota dos árabes pelos cristãos e com a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, essas comunidades retornaram para o leste, onde o conceito do mundo intermediário manteria sua influência. O triunfo político do cristianismo católico na Espanha medieval deu início ao reinado intelectual de Aristóteles no mundo ocidental moderno.

Dentre essas fontes intelectuais, a hebraica teve prioridade na vida e no pensamento de Szondi. O modelo hebraico de religião consiste no encontro e na aliança mútua. O encontro mais profundo, segundo o entendimento de Szondi, é a união do divino e do humano. Fazer aliança com o domínio espiritual exalta o ser humano e confere totalidade.

O apelo de Szondi a Platão tem a ver, principalmente, com o método dialético. Para um psiquiatra, a dialética é útil para explicar os conflitos humanos. O organismo tem uma totalidade essencial, mas sob o impacto existencial da hereditariedade, dos traumas e do aprendizado, ele gera cisão e desintegração. A tarefa terapêutica consiste em restaurar a totalidade, de modo que o indivíduo possa abraçar as antíteses da vida e tornar-se livre. Para Szondi, o método dialético ilumina o fato de que a totalidade é fundamental, que as condições de conflito são derivativas, e que a terapia de participação concilia a cisão.

O legado hassídico deu forma à espiritualidade de Szondi. Foi transmitido por seu pai, que viveu uma vida de devoção espiritual, semelhante à dos líderes espirituais conhecidos como *Zaddikim*. Como o hassidismo busca a comunhão com Deus, transcendendo o mundo material ameaçador com esperança e alegria, podemos facilmente apreciar a *participation mystique* de Szondi. O seu misticismo da oração teve origem no luto pelo seu pai falecido, entoando o Kadish. A ligação entre pai e filho formou a busca ao longo de toda sua vida de preenchimento da lacuna entre os mundos espiritual e sensorial.

Como o hassidismo teve origem nas comunidades judaicas oprimidas do leste europeu, a oração mística certamente capacitou muitos judeus húngaros a sobreviver à contrarrevolução e ao Holocausto. Com a expulsão de Szondi de sua terra natal, seu pensamento se tornou mais profundo. A expulsão significou o exílio, um destino que também recaiu sobre os judeus da Espanha medieval. Na esteira do próprio exílio, a teoria do triplo inconsciente tornou-se mais clara, a presença inquietante dos ancestrais se tornou mais penetrante, e a visão do destino, mais forte.

Por meio da metáfora do ancestral, a história não é mais simplesmente aceita como domínio objetivo e factual. A história passa a ser a arena onde as forças radicais do mal e da destruição realizam um longo embate crepuscular. A figura do ancestral não habita num mundo sobrenatural acima da história, mas numa dimensão de profundeza, parcialmente espiritual, parcialmente natural. A visão ancestral abre um horizonte transcendente, que também é escatológico. Somos todos parentes dos mortos, mas nós os encontramos no futuro. Ainda que sejamos atormentados pelo exílio, não há regresso à casa na história. Somos todos passageiros na terra.

II. A REPARAÇÃO DO CRIME PRIMAL

Na arena da história, lutamos para redimir o mal, para reparar os crimes da humanidade. A preocupação de Szondi com a reparação veio de sua experiência de combate na Primeira Guerra Mundial, e permaneceu no

centro de sua teoria da religião. Embora seja difícil formular um entendimento abrangente da religião, Szondi busca essa possibilidade por meio do conceito do complexo de Caim. De acordo com isso, a religião é a reparação do crime primal.

Essa definição estabelece um diálogo com Freud e Jung, que também se ocupavam do crime primal. Segundo Freud, os povos primitivos viviam em hordas e eram governados por uma figura paterna tirânica. Após serem expulsos pelo pai ciumento, os filhos "se reuniram, mataram e devoraram seu pai, e, assim, pondo fim à sociedade patriarcal" (Freud, 1913, p. 141). O pai morto seria rememorado pela culpa, sob a forma de totem. Ao mesmo tempo, estabelecia-se o tabu do incesto.

A memória do pai primal, mediada pelo totem, foi gradualmente transformada na ideia de Deus, como conceito abstrato. Os meios de transformação eram a existência de uma mente coletiva e da genética lamarckiana, isto é, a transmissão hereditária do crime primal. Essa última foi desacreditada pela genética durante muito tempo; e, assim, Freud postula uma mente coletiva mediante fundamentos obsoletos.

Freud diz que o crime primal deve ser o parricídio, como ilustrado nos primórdios do cristianismo. "Se o filho de Deus foi obrigado a sacrificar sua vida para redimir a humanidade do pecado original, então, pela lei de talião, o pagamento na mesma moeda, esse pecado há de ter sido um assassinato, um homicídio. Nada mais pediria o sacrifício de uma vida como expiação" (Freud, 1915, p. 292-93). Freud quer dizer que Jesus, filho de Deus, ofereceu-se em sacrifício, poupando desse modo os judeus da culpa hereditária pelo suposto assassinato de Moisés.

A provocativa interpretação de Freud baseia-se em dois pressupostos questionáveis. O primeiro é a prioridade que ele atribui à lei de retaliação proporcional, a *lex talionis*, resumida na frase "olho por olho, dente por dente". O problema é que esse pressuposto não pode ser conciliado com o relato bíblico do crime primal. Na narrativa da Criação, o crime primal é o assassinato de Abel por Caim. Seguindo a *lex talionis*, Caim deveria ter sido condenado à morte como punição por seu homicídio. Contudo, sua vida é poupada, e ele

recebe um sinal que proíbe novos assassinatos. O resultado do crime primal não é vingança, mas perdão.

O segundo pressuposto é a prioridade dada à teoria da satisfação da expiação. Deus, supostamente, exige o sacrifício para atender a justiça. O problema é histórico, na medida em que esse pressuposto não se aplica ao cristianismo primordial, mas ao catolicismo romano medieval (Aulén, 1951). Os primeiros cristãos interpretavam a morte de Jesus como um ataque agressivo contra as forças objetivas do pecado, da morte e do mal. A agressão, disparada pela crucificação de Jesus, vinha do poder de Deus como força redentora.

Subjacente a essas duas críticas está o fato de que, na Bíblia, o pai não é o inimigo. Os padrões básicos de conflito são entre irmãos, e os deveres básicos são colocar um fim ao ódio, fazer uma aliança com o irmão, e estabelecer a fraternidade. A hostilidade entre pai e filho é testada e resolvida na história de Abraão e Isaac (Gênesis 22). Dali em diante, o primogênito passa a ter um *status* privilegiado, porque recebe do pai esse direito por nascimento. Isso cria uma rivalidade potencial entre os irmãos pelo amor do pai, que representa o complexo de Caim.

Indo além de Freud, Jung explica, em uma carta publicada postumamente, que a religião é uma exaltação das energias humanas (Jung, 1971). Essa é a antiga perspectiva grega, e Jung diz que ela é a preferível, porque deixa a religião permanentemente fundamentada na natureza humana e consistente com a experiência psicológica. Jung rejeita o modelo hebreu da aliança por considerá-lo não confiável; assim como o casamento, um relacionamento pode ser rompido.

A rejeição de Jung da religião como aliança nasce da repulsa que sempre sentiu pelo sacrifício, como expresso na ordem de Deus para sacrificar seu filho Isaac. Jung admitiu que "a morte de uma vítima humana para apaziguar a ira sem sentido de Deus, que criou seres imperfeitos, incapazes de satisfazer suas expectativas, envenenou toda a minha religiosidade" (1984, p. 281). Ele afirmava, consistentemente, que, no Antigo Testamento, Deus mantém uma ordem de justiça, mas que Ele mesmo é injusto.

Não obstante, Jung reconhece que o sacrifício está no centro da experiência religiosa. Os rituais sacrificiais remetem ao nível arcaico da psique, ao assassinato e à ingestão de carne humana. Essa camada é expressa no antigo rito asteca de matar e comer a divindade, um padrão psíquico que envolve perfurar, desmembrar e devorar. O mesmo padrão prefigura a missa católica romana, em que Jesus é morto por muitos; ele é simultaneamente aquele que sacrifica e é sacrificado (Jung, 1984, p. 117, 151, 173). Essa identidade sujeito-objeto de vítima e povo pressupõe a *participation mystique*, como descoberto por Lévy-Bruhl. Observemos que Jung, assim como Freud, recorre ao modelo medieval de expiação, não ao cristão primitivo.

Para Jung, o sacrifício ritualístico corresponde ao autodesenvolvimento. O ego tem de ser sacrificado em nome da totalidade, a fim de realizar o *self*. A individuação é dolorosa e demanda grande sofrimento. O sacrifício do ego para o *self* tem paralelo simbólico na crença cristã no sacrifício de Jesus, o Filho, por Deus Pai. Assim, Jung psicologiza o sacrifício, fazendo dele a condição da maturidade pessoal.

A interpretação de Jung tem a virtude de supor que a religião superior demanda uma crítica do sacrifício primitivo e a realização do *self*. Contudo, seu viés em relação à aliança leva-o a emitir julgamentos duvidosos sobre o Antigo Testamento. Por exemplo, ele não lê a história de Caim e Abel nos termos dela própria, faz uma redução dela ao arquétipo dos dois irmãos, o protótipo da luta entre Deus e Satanás. De modo análogo, ele reduz a realidade de Deus ao arquétipo do *self* e nega qualquer transcendência verdadeira. Como diria Szondi, Jung confunde ego e espírito (1956, p. 518).

Mais precisamente, Jung lida principalmente com a linhagem sacerdotal do Antigo Testamento, que enfatiza a onipotência divina e atenua a aliança de Moisés. Por conseguinte, ele considera remota e carente de mediação ritualística a figura bíblica de Deus ou *Yahweh*. O problema é que o nome *Yahweh* não significa, como pensa Jung, distanciamento ou ausência, mas presença imediata. Além disso, Jung não percebe que o texto sacerdotal pressupõe o estabelecimento de um claro conteúdo ético na aliança mosaica. A estrutura normativa da aliança é formulada no seguinte versículo: "amarás

o teu próximo como a ti mesmo" (Levítico 19,18b). Por ser aquele que revela essa estrutura ética, Deus não pode ser considerado injusto.

Jung encara o mal como uma força radical, que existe independentemente do consciente e do inconsciente, e que tem correlação com o bem. O mal não pode ser vencido, pois caminha junto com o bem e possui uma qualidade numinosa. Como Jung ressalta a natureza sagrada do mal, ele tende a mistificá-lo. Szondi argumenta, ao contrário, que a tarefa não é mistificar o mal, mas superá-lo (1980, p. 162-63, 187-89). O mal não é um fim em si mesmo, mas um "objeto" de reparação. A confiança de Szondi na reparação resulta de ter experienciado, diretamente, as mais radicais forças do mal do século XX.

Por fim, a posição de Szondi estabelece um diálogo com os atuais teóricos da violência ritualista. Um deles, René Girard, afirma que o sacrifício é a origem da religião, e que o ritual do sacrifício descarrega a violência por meio do mecanismo do bode expiatório (1977, p. 8-10, 92-93). A base do sacrifício é a substituição, no sentido de que a morte sacrificial desvia a violência da sociedade e mantém a coesão cultural. O ritual do sacrifício, porém, não traz expiação. Ele simplesmente projeta a violência para longe da sociedade. A coesão social é como o comportamento das multidões, fundamentada em um desejo inconsciente e formada por rituais de bode expiatório legitimados politicamente (Girard, 1986, p. 51, 95, 105).

A teoria de Girard é provocadora, mas baseia-se em pressupostos discutíveis, sobretudo em relação à Bíblia. A história do crime primal, a de Caim e Abel, culmina num perdão que prenuncia a expiação na lei mosaica e na religião do Templo. O apelo ao mecanismo do bode expiatório pode, no ritual bíblico, servir apenas para os pecados involuntários (Levítico 16). O texto bíblico aborda o crime primal nos termos da intencionalidade moral, como na síntese ato-destino. No Antigo Testamento, os pecados intencionais como o assassinato e o adultério demandam confissão pessoal e perdão divino (Salmo 51). Por isso, a teoria de Girard é pré-ética.

O outro teórico é Walter Burkert, que é frequentemente associado a Girard, apesar do fato de os dois terem diferenças profundas. Burkert

também considera que o sacrifício é um ritual religioso fundamental, mas ele o relaciona à expiação (1983, p. 1-12). A religião descende da idade do caçador, o Paleolítico, que é a mais extensa na evolução humana. Por meio do ritual da caça, o caçador da antiguidade transferia a agressão predatória, herdada dos ancestrais primatas, para a sociedade. Isso foi uma mudança da agressão interespecífica (entre espécies) para a agressão intraespecífica (dentro da mesma espécie).

A agressão intraespecífica levou ao assassinato de outros humanos, o que trouxe culpa, que precisava ser expiada. A ritualização da expiação tornou-se o cerne da religião superior. Enquanto a religião primal está baseada no sacrifício animal e na expiação, a religião superior começa com uma crítica e culmina numa espiritualização do sacrifício. A religião superior afirma que, em vez de sacrificar um animal, deveríamos sacrificar a nós mesmos.

Minha explicação não passa de um breve resumo, porque a obra de Burkert é rica e detalhada. Ela corresponde essencialmente à posição de Szondi e contribui com documentação considerável para ela. Contudo, é preciso oferecer algumas observações críticas.

Primeiramente, Burkert baseia-se na teoria da agressão desenvolvida por Konrad Lorenz (1966), mas não consegue fazer nenhuma crítica a ela. Consequentemente, Burkert, assim como Lorenz, tende a confundir violência e agressão. Por exemplo, Lorenz define agressão como um instinto que afirma a vida, e depois o considera como algo maligno, como se fosse violência. A violência, por sua vez, é um processo injurioso, com meios instrumentais e consequências fatais aleatórias; já a agressão é uma necessidade natural, moralmente neutra, que muda ou que desestabiliza os relacionamentos (Hughes, 1987, p. 1-2). Creio que Burkert coloca a violência em contraste com a agressão, porque a primeira é má e requer expiação. A agressão não é intrinsecamente má (Szondi, 1980, p. 175).

Em segundo lugar, Burkert faz da não violência um processo derivativo, uma defesa contra a intenção arcaica de matar. Os rituais que expiam o sacrifício de modo não violento são igualmente derivativos e defensivos.

Ele interpreta o assassinato periódico como um colapso das defesas e um retorno aos usos do caçador ancestral. Essa linha de pensamento enfraquece muito sua afirmação a respeito da expiação ritual e sugere uma natureza humana essencialmente amoral.

Em terceiro lugar, a teoria de Burkert é limitada historicamente ao padrão caçador da religião, por exemplo, às culturas xamanísticas que surgiram da Ásia pré-histórica e que se espalharam para as Américas por meio de migrações transpacíficas (aproximadamente em 60000 a.C.). As religiões do Havaí e dos índios das planícies norte-americanas são exemplos. Sua teoria não esclarece precisamente a natureza do padrão agricultor e horticultor, que tem suas raízes em rituais de fertilidade. Os índios americanos da tribo zuni são um exemplo do padrão horticultor. A teoria de Burkert precisa ser suplementada com uma atenção maior à pulsão de contato, como mecanismo evolucionário básico, e à lei de participação, que implica uma evolução do sentimento em todos os níveis da vida.

A participação também está no coração da espiritualização do sacrifício, que representa a religião superior. Os primeiros Upanixades, que produziram a imagem da ponte, pressupõem uma crítica do sacrifício animal (por exemplo, Brih, 1.4.6; 1.5.16). De modo análogo, os profetas hebreus colocam a fé em Deus acima do sacrifício animal ou da oferenda de sangue (I Samuel 3,14; Salmo 51).

No hinduísmo, a crítica upanixádica informa o conceito de karma yoga, expresso no Bhagavad Gita da seguinte maneira: "O redirecionamento do ser de uma pessoa, passando do envolvimento com os frutos da sua ação para o espírito eterno que está simultaneamente dentro e além do mundo fenomênico" (Deutsch, 1968, p. 163). O correlato judeu do *karma yoga* é a ideia hassídica de *kavana*, que, na interpretação de Martin Buber, é a canalização do impulso maligno para a totalidade, que significa liberdade e devoção (Friedmann, 1976, p. 423). Os dois conceitos convergem com a crença de Szondi de que a reparação da intuição de Caim traz liberdade. A liberdade é uma experiência de totalidade, uma participação no espírito divino, e uma projeção da intenção maligna de Caim em Deus.

III. Metafísica participatória

A lei da participação representa o princípio e o fim da psicologia do ego de Szondi. Seu conceito de ego pontifex, em particular, está fundamentado em uma visão metafísica da realidade, sobretudo por nascer da teoria quântico-relativista atual. Cabe à metafísica oferecer uma descrição dos aspectos mais gerais da realidade fundamental. Aqui, a realidade fundamental é entendida como "totalidade indivisa no movimento fluido" (Bohm, 1983, p. 11).

O ato de participação na totalidade fundamental é um ato de pura experiência. Numa perspectiva participativa, as teorias da realidade e do conhecimento, a metafísica e a epistemologia convergem. O conhecimento da realidade fundamental ocorre na realização do ego pontifex. Basear a investigação filosófica apenas numa teoria do conhecimento tende a dicotomizar a experiência em aquele que conhece e é conhecido, em sujeito e objeto (Oliver, 1981). Essa fragmentação cria uma cisão cognitiva e força a teoria a um nível derivativo do ser. A definição psicanalítica da fé como ilusão, em contraste com a realidade física, é um exemplo de cisão cognitiva.

A teoria da realidade implica uma hierarquia no sentido de que há ordens diferentes de participação. Enquanto a totalidade é a experiência máxima da realidade fundamental, existe um intervalo de descrição teórica médio, em que os estados derivativos são postulados por métodos de análise e de síntese. Esse intervalo médio é ocupado pelas pulsões biológicas, concebidas dialeticamente como unidades de opostos. As necessidades e as tendências são analisadas conceitualmente e organizadas numa síntese. As pulsões são entendidas como dependências funcionais.

Os genes e seus agregados representariam ainda outra ordem, na qual a realidade é concebida em entidades. Segundo a escola neodarwinista, os genes facilitam a própria sobrevivência agrupando-se como agregados e produzindo efeitos múltiplos. A noção de agregados tem *status* derivativo, porque implicam parentesco externo. Os agregados são compostos de partes; a totalidade é a soma das partes.

A discussão atual, centrada na "hipótese de Sheldrake", questiona o modelo neodarwinista por considerá-lo excessivamente mecanicista. O argumento é de que genes isolados não influenciam diretamente o comportamento do todo. É preciso que haja um princípio intermediário que explique o todo. Enquanto um biólogo neodarwinista como Richard Dawkins fala de um programa genético, Rupert Sheldrake identifica campos mórficos como regiões não materiais de influência, reverberando num extenso *continuum* espaço-temporal (1988, p. 76-90). A ideia de campos mórficos confere um sentido de totalidade e de movimento à descrição da realidade, e esclarece o modo como os genes se relacionam. Entretanto, o conceito de campos mórficos ainda é o de uma entidade e, portanto, pertence ao domínio intermediário e não ao domínio fundamental da generalização metafísica.

A biologia moderna enfatiza que todas as formas de vida, da subatômica à galáctica, estão sujeitas à evolução. A vida evolui em hierarquias, nas quais os sistemas estão aninhados segundo seu nível de complexidade organizada. Tanto a evolução quanto a hierarquia são conceitos integrais do sistema de Szondi. No pensamento atual, a relação entre a totalidade fundamental e as hierarquias evolutivas é tratada pelo conceito da ordem implícita da teoria quântica (Bohm, 1983, p. 149-54). A totalidade está implícita em todas as regiões espaço-temporais e em todas as trocas de energia. A totalidade também compreende as ordens derivativas sujeito-objeto, tanto no intervalo de generalização médio quanto no simples. Por analogia, assim como um envelope compreende uma carta, a totalidade compreende as ordens da realidade. A ordem implícita supõe o fato de que o universo é o campo primário e que sua magnitude, de espaço aparentemente vazio, é, na verdade, uma plenitude de energia radiante.

A ordem implícita inclui leis como a probabilidade estatística, padrões de fluxo como as combinações de *quanta* indivisíveis, e trocas de energia nas modalidades não local e não causal (Bohm, 1983, p. 175). Esse último ponto pode ser chamado de inseparabilidade quântica e pode ser aplicado à teoria do *genotropismo*. Alguns dos estudos de caso de Szondi documentam interações significativas, particularmente nas escolhas amorosas e de amizades,

porém sem padrões causais exatos. Nesses casos, podemos entender que o genotropismo ativa relacionamentos não locais e não causais. A ideia de campos mórficos também pode ser aplicada ao genotropismo (Bürgi-Meyer, 1987).

Nesse esquema metafísico, a família serve como paradigma da realidade. Aqui se entende a família como sistema multigeracional, cujos membros constituem um extenso *continuum* espaço-temporal. Por pertencer a uma família, seus membros estão internamente relacionados uns com os outros. Por exemplo: um assassinato cometido em uma geração pode estar relacionado a uma ilusão ou fantasia homicida em outra. O termo relacionamento pode ser usado para designar a realidade da totalidade. Um relacionamento é o constituinte fundamental entre os dois termos de uma polaridade (Oliver, 1981). O ego pontifex é relacional porque constitui a unidade, a ponte entre o espírito e a natureza, entre sujeito e objeto, e daí por diante. A lei da participação converte polaridades em aspectos derivativos de relacionamentos.

Como a família é um *continuum* extensivo, não pode ser localizada precisamente em regiões espaço-temporais específicas. A família abrange "campos dentro de campos", com relacionamentos não locais e não causais (Taub-Bynum, 1989). A totalidade envolve a família em seus diversos ramos. A partir da totalidade podem-se inferir os termos de simetria e assimetria. A simetria envolve as relações genéticas de genes e cromossomos pareados, a descompactação da molécula do DNA, e a convergência de parentes genéticos por meio do genotropismo. A assimetria está presente no fato de alguns ramos sobreviverem, enquanto outros não. Os ramos têm entre si uma relação de mais que / menos que. A assimetria também ocorre no intervalo médio da realidade, em que as pulsões biológicas motivam comportamentos interativos num processo temporal direcionado para um objetivo.

Sem fazer uma afirmação final ou exaustiva, digamos que a família revela a natureza da realidade como totalidade inseparável. A família traz à tona uma experiência de totalidade no sentido de participação imediata. A vida em família é uma vida de diálogo, que forma nossas concepções do mundo. Tanto a metafísica quanto a epistemologia são familiares. Na família somos únicos como indivíduos, e mesmo assim inseparáveis como coparticipantes de um

sistema multigeracional. Por fim, a família revela a relação Eu-Tu, por meio da qual participamos na vida divina.

IV. A PERSPECTIVA DA FAMÍLIA AMERICANA

Embora a família seja o paradigma da realidade, ela não parece ser tão central na sociedade americana contemporânea. A família é hoje percebida como algo pequeno, nuclear e móvel. Algumas famílias consistem em lares com apenas uma figura parental. Os parentes estão espalhados, e cerca de metade dos progenitores está separada ou divorciada. Alguns vivem juntos como hétero ou homossexuais.

Devemos indagar se conceitos familiares multigeracionais são aplicáveis em nossa sociedade americana, acelerada e heterogênea. O próprio Szondi admitia que a análise do destino não se aplicava ao tempo americano, dinâmico e orientado para o aqui e agora (1949a, p. viii). As psicologias que gozam de popularidade nos Estados Unidos, como o behaviorismo e a psicanálise, têm o apelo da necessidade de controle e de satisfação imediata. Não obstante, creio que Szondi tem algo a dizer sobre nossa situação cultural, e esboçarei algumas hipóteses nos parágrafos a seguir.

A cultura colonial da Nova Inglaterra foi moldada pelas famílias multigeracionais dos ministros puritanos. Da chegada dos peregrinos, na década de 1620, até a Guerra de Independência, de 1776, houve cerca de quatro gerações de famílias de clérigos. Nesse período, os ministros exerciam controle social por meio da pregação semanal. Eles enfatizavam, sobretudo nos sermões fúnebres, tanto a continuidade das gerações quanto a memória dos ancestrais (Stout, 1986, p. 123).

Após alcançar a independência da Grã-Bretanha, a demarcação da fronteira americana trouxe mudanças sociais básicas. Os ideais de liberdade individual, igualdade e direitos encorajaram um nivelamento das hierarquias sociais. A era puritana fora caracterizada pelo senso de autoridade, hierarquia, ordem corporativa e dever ético. Os ideais igualitários

foram introduzidos na Filadélfia colonial pelos *quakers* galeses, que também mantinham influentes famílias multigeracionais. William Penn fundou a Pensilvânia em 1682 com base em ideais democráticos de liberdade, igualdade e direitos.

Tanto os ideais puritanos quanto os democráticos sobreviveram nas práticas americanas de criação de filhos. Os puritanos promoviam o trabalho duro e a disciplina, e os democráticos, a satisfação do desejo individual (Erikson, 1963, p. 287-91). Esses dois padrões combinaram-se particularmente na fronteira, onde as mães incentivavam os filhos a controlar emoções fortes, trabalhar duro, e sair de casa para prosperar. Essas ênfases exerceram influência nas décadas anteriores à Guerra Civil, quando ondas de rapazes migraram das fazendas para as cidades, para trabalhar nas fábricas em expansão. A industrialização, a urbanização e o individualismo foram os frutos de criação de filhos das fronteiras.

No período anterior à guerra, foi criada uma instituição peculiar para unir as gerações, transmitir um sentido de tradição à democracia industrial emergente. O cemitério rural foi estabelecido para unir os vivos e os mortos numa comunidade. O primeiro foi Mount Auburn, construído em 1831 nos arredores de Boston, e o segundo, Laurel Hill, apareceu cinco anos depois perto da Filadélfia. O cemitério rural, composto de colinas ondulantes, de salgueiros chorosos e esculturas, projetava uma imagem da morte como uma mudança gradual na natureza, não mais como o temido adversário da visão dos profetas do Antigo Testamento (Isaías 25,8; 27,1). O cemitério rural também incentivava os vivos a cultivar a memória dos ancestrais como virtude cívica (French, 1975).

No século seguinte, outra mudança social importante teve lugar. Entre 1930 e 1950, os hospitais se expandiram, tornando-se os centros primários de assistência médica. Cada vez mais as pessoas passaram a ir aos hospitais para morrer, abandonando, desse modo, a prática ancestral de morrer em casa. De 1950 aos dias de hoje, cerca de 80% das pessoas morrem em hospitais. O aumento de hospitais coincidiu com o crescimento da mobilidade social. Morrer no hospital liberou as famílias de cuidarem de seus membros doentes

e anciãos, permitindo que viajassem em busca de novos lares e novos locais de trabalho (Ariès, 1974, p. 86).

A maior mobilidade social significou a redução do tamanho da família. Somente a família nuclear bigeracional poderia adaptar-se às condições sociais em mudança. Os avós foram postos em asilos ou em residências para aposentados, onde permaneceram isolados, separados dos filhos e dos netos. Consequentemente, os avós não podiam testemunhar os mistérios do nascimento, da infância e do desenvolvimento da personalidade. Igualmente, os netos não tinham como deparar-se com os mistérios da doença, do envelhecimento e da morte. A redução no tamanho familiar incentivou uma permanente negação da morte e o recalcamento dos ancestrais nas gerações mais jovens. Evidências dessa dupla negação são encontradas no relativo abandono do luto, da visita aos cemitérios, ou na presunção generalizada de que os funerais não são mais necessários para eliminar os mortos.

Apesar da negação e do recalcamento, os antepassados não foram embora. Os laços familiares estendidos continuam presentes, ainda que invisíveis. Eu especularia que apresentações na mídia de massas, abordando realidades multigeracionais, atraem vasta audiência. Desde a transmissão da minissérie *Raízes* na década de 1970, os dramas épicos familiares evocam o fascínio das massas, sugerindo uma atração por conteúdos familiares ocultos cindidos da experiência contemporânea. A mídia de massa funciona como os sonhos, procurando a participação coletiva. A falta de integração da experiência familiar em nossa vida cotidiana social coexiste com a abundância de grupos de autoajuda e de terapia. Como Szondi sabia havia muito tempo, sentir-se melhor não garante uma escolha vocacional ou conjugal adequada. O destino é determinado pelas escolhas, e a motivação para a escolha flui por meio de um legado familiar oculto.

V. Premonições ancestrais

O conceito central da experiência religiosa é o do sagrado, cuja descrição clássica foi formulada por Rudolf Otto (1958). Chamado de numinoso,

o sagrado é encontrado como experiência elemental, que envolve simultaneamente o fascínio e o temor da alteridade essencial. Como acontecimento, o numinoso manifesta poder, diante do qual o indivíduo permanece em silêncio.

O conceito de Otto do numinoso corresponde, psicologicamente, ao padrão paroxístico de Szondi. O senso terrível e repulsivo do sagrado é um impulso histeroide negativo, e o aspecto fascinante e atraente é uma tendência histeroide positiva. No contexto de um *éthos* punitivo, o numinoso compele a um ato de expiação. Esse ato exemplifica a tendência de Abel, movendo-se para a reparação.

Paul Tillich aceitou a ideia do numinoso como essência universal da religião, e explicou que ele penetra três dimensões: (1) a mística, (2) a sacramental, e (3) a ética (1966, p. 87). A dimensão mística significa que o sagrado não pode ser exaurido pelo mundo comum e que os representantes do sagrado identificam-se com um mistério último. A sacramental indica que o sagrado está presente em formas finitas, objetos materiais e rituais. A ética manifesta obrigações incondicionais, um sentido de como as coisas devem ser e daquilo que é certo. Essas três dimensões conformam-se precisamente com os três estágios do ego descritos por Szondi, explicadas no quarto capítulo: (1) a mística (inflação primária), (2) a sacramental (introjeção primária) e (3) a ética (negação primária).

Um estudo recente da obra de Otto mostra que ele se debateu com determinados termos alemães para expressar o impacto do sagrado. Ele falava do numinoso como um senso de "antecipação" ou de "premonição" (*Ahnung*) ou de "retribuição" (*Ahndung*). Otto por fim escolheu *Ahndung* para transmitir o senso de "pressentimento", "suspeita" ou "presságio" (Streetman, 1980, p. 381).

Os termos usados por Otto são variações do termo para ancestral (*Ahn*) e sugerem a experiência profundamente religiosa da análise do destino. O retorno do ancestral traz "suspeitas", "premonições" ou "antecipações". A percepção de que escolhemos nossos cônjuges ou vocações por meio de pressentimentos ancestrais nos provoca calafrios. Subitamente, revela-se que as decisões, cruciais para nosso desenvolvimento, são pressagiadas pelos ancestrais e são

momentos de um padrão maior. Os limites causais espaço-temporais de nossa vida são relativizados, e descobrimos que somos atores de um drama épico e grandioso. A alteridade do sagrado não é objetiva; antes, trata-se da relativização de uma região espaço-temporal local. O que mais impressiona é que a alteridade aparece nos nossos relacionamentos mais familiares.

A concepção de Szondi de familiaridade como algo familiar foi possibilitada devido a uma grande realização na história das religiões. A partir do início da era cristã, os mortos passaram a ser enterrados dentro dos limites das cidades. Isso significa que o cristianismo diminuiu o medo dos mortos, domando os mortos (Ariès, 1981, p. 30-31). Em épocas pré-cristãs, os mortos eram enterrados fora dos muros das cidades porque eram temidos. A prática funeral cristã baseava-se na crença de que a crucificação de Jesus vencera o medo da morte e trouxera a visão da morte como caminho para a participação divina-humana.

O modelo junguiano do inconsciente coletivo corresponde à camada psíquica pré-cristã, na qual o medo terrível da morte reflete o simbolismo arcaico do morrer como matar e ser comido. Esse estrato psíquico informa o sacrifício animal da religião primal. A teoria szondiana do inconsciente familiar pressupõe a tradição hebraico-cristã, na qual o ato divino-humano de reparação domou o terror da morte, tornando os mortos familiares. O fato da reparação foi preservado no ritual cristão da eucaristia, que transformou o padrão arcaico de matar e ser comido em um encontro divino-humano.

De modo geral, o Novo Testamento representa o fato da reparação, na doutrina da ressurreição, por meio do tempo[1] perfeito do idioma grego (I Coríntios 15,20). O tempo perfeito do idioma grego é peculiar na medida em que se refere a acontecimentos concluídos, mas que continuam a ter efeitos no presente. A imagem do tempo implícita no perfeito grego não é nem linear nem circular. Na verdade, ela implica um ritmo vibrante de acontecimentos naturais, que ocorre e recorre em fases alternantes. O perfeito grego tem a ver com a análise do destino porque ilustra o modo

[1] O tempo em referência é o tempo verbal, semelhante ao pretérito perfeito no português. (N. R.)

das premonições ancestrais. A vida do ancestral está completa, mas, por causa da hereditariedade familiar, continua a ter um efeito no presente. Os atos ancestrais abrangem o *self* do plano de fundo, e os efeitos ancestrais, o *self* de primeiro plano.

Premonições ancestrais cumulativas acabam por criar uma consciência específica na vida do indivíduo, uma suspeita de que a vida teve um direcionamento, uma necessidade. A visão do destino como uma força de necessidade foi originalmente formulada por Arthur Schopenhauer, que escreveu um ensaio clássico intitulado *Sobre a Aparente Intencionalidade no Destino do Indivíduo*, em 1851. Szondi cita esse ensaio com aprovação, como ilustrado pelos seguintes excertos (1972, p. 13-14):

> Em todas as épocas, a crença numa providência particular ou em outro direcionamento sobrenatural dos acontecimentos em nossa vida individual foi muito bem-vista. [Isso] frequentemente se torna uma convicção... de que a vida do indivíduo, por confusa que pareça, forma um todo coerente, que tem uma tendência específica e um sentido dialético, como um poema épico bem elaborado... [Nossa] vida e atos desenrolam-se com perfeita necessidade.
>
> [Na] realidade nada acontece por acaso; mas o acontecimento mais acidental nada mais é do que uma necessidade a que se chegou por um desvio.
>
> A individualidade peculiar do ser humano é o resultado necessário do... pai... e da mãe e da unidade organizacional dos dois...

Em suma, a existência humana parece ter uma intencionalidade que tem a aparência da necessidade. Após ter vivido tempo suficiente, olhamos para trás e percebemos que episódios aparentemente banais foram fundamentais para a realização de um propósito maior. O padrão representa a união da necessidade e do acaso ou da contingência, e essa unidade tem seu fundamento na família.

Schopenhauer diz que o padrão assume uma qualidade épica, como se um romance estivesse sendo escrito. Ele observa que ocasionalmente podemos

considerar essa forma épica como produto de nossas próprias fantasias inconscientes, de nossas próprias projeções. A suposição de Schopenhauer não deve ser desconsiderada, uma vez que reconhecemos que essas projeções vêm do inconsciente familiar. Os modelos ancestrais são projetados nas decisões existenciais que estabelecem a direção da vida. Metaforicamente falando, os ancestrais escrevem o romance épico da vida.

Nas gerações da família, alguns membros já completaram sua vida, enquanto outros ainda estão por vir. Sejam ancestrais ou descendentes, as gerações compartilham uma totalidade essencial, uma inseparabilidade quântica que abrange linhagens de sangue e de genes. Os ancestrais participam da totalidade, que é a ordem implícita, de tal modo que contribuem para ações no mundo sujeito-objeto. Essa intencionalidade é uma força fundamental de necessidade (Bohm, 1983, p. 195). A necessidade não é estritamente determinada, mas depende de probabilidades, e é coerente com as contingências. A necessidade primal é o sentido do destino.

A força da necessidade manifesta-se na consciência, e sua verificação não é empírica, mas escatológica. No horizonte da morte, o último grande evento de choque, o sentido do destino é revelado. Até contemplarmos a possibilidade do fim, a conclusão da existência, a trama do destino pode ficar oculta. A revelação do destino ocorre na totalidade fundamental da realidade, numa pura experiência, numa participação mística. Naquele vislumbre da totalidade, daquela suspeita ou pressentimento, as figuras ancestrais aparecem numa grandiosa procissão, como energias pulsantes ondulando naquele vasto mar de energia que é o universo. Na visão do destino, somos unos com o universo e com o sagrado que o envolve.

I. Fontes primárias

Kulcsar, I. S.; Kulcsar, S.; Szondi, L. "Adolf Eichmann and the Third Reich". In: *Crime, Law and Corrections*. Ed. R. Slovenko. Springfield: Charles C. Thomas, 1966.

Pongratz, Ludwig. *Psychoterapie in Selbstdarstellungen*. Ed. Leopold Szondi. Berna: Hans Huber, 1973.

Szombati, Alexandre. "A Touch of Abel". *The Guardian*, p. 14, 9 maio 1982.

Szondi, Leopold. "Der Neurotiker im Lichte der Psychoanalytischen, Neuro-endokrinen und Erbpathologischen Forschungen". *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatries*, vol. 37, n. 2, 1936, p. 313-334.

_____. "Contributions to 'Fate Analysis', An Attempt at a Theory of Choice in Love". *Acta Psychologica*, vol. 3, n. 1, 1937, p. 1-80. [Editado em português como *Análise de Casamentos: Tentativa de Elaboração de uma Teoria da Escolha Amorosa*. In: Leopold Szondi, *Introdução à Psicologia do Destino* seguido de *Análise de Casamentos*. Trad. Juan Alfred César Müller e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2013, p. 137-239. (N. E.)]

_____. "Heilpädagogik in der Prophylaxe der Nerven-und Geisteskrankeiten". *Sonderdruck aus dem Bericht über den I. Internationalen Kongress für Heilpädagogik*, 24-61.

_____. *Schicksalsanalyse*. Basel: Benno Schwabe, 1944, 1948, 1965, 1978.

_____. *Szondi Test*. Berna: Hans Huber, 1947.

_____. "Foreword". In: Deri, Susan. *Introduction to the Szondi Test*. New York: Grune & Stratton, 1949a.

_____. "Revision der Frage der 'erblichen Belastung'", II. *Sonderfragen der Medizin*, 1949b, p. 1-17.

_____. *Triebpathologie*. Berna: Hans Huber, 1952.

_____. "Glaube als Schicksal". *Szondiana*, vol. 9, n. 2, p. 53-56, 1954a, 1989.

_____. "Mensch und Schicksal". *Wissenschaft und Weltbild*, vol. 7, n. 1, 1954b, p. 15-34.

_____. *Ich-Analyse*. Berna: Hans Huber, 1956.

_____. *Lehrbuch der Experimentellen Triebdiagnostik*. Berna: Hans Huber, 1960.

_____. *Schicksalsanalytische Therapie*. Berna: Hans Huber, 1963a.

_____. "Der Weg zur Menschwerdung". *Mensch, Schicksal, und Tod*. Ed. U. Studer-Salzmann. Berna: Hans Huber, 1963b.

_____. "Thanatos and Cain". *American Imago*, vol. 21, n. 3/4, 1964, p. 52-63.

_____. *Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen*. Berna: Hans Huber, 1968a. [Editado em português como *Introdução à Psicologia do Destino* seguido de *Análise de Casamentos*. Trad. Juan Alfred César Müller e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2013. (N. E.)]

_____. "A Letter to Theodore Reik". *American Imago*, vol. 25, n. 1, 1968b, p. 21-26.

_____. *Kain, Gestalten des Bösen*. Berna: Hans Huber, 1969.

_____. *Introduction à L'Analyse du Destin*. Trad. C. Van Reeth. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1972.

_____. *Moses, Antwort auf Kain*. Berna: Hans Huber, 1973.

_____. *Cain*. Trad. F. S. Yarritu. Madrid: Biblioteca Nueva, 1975a.

_____. *Liberté et Contrainte dans le Destin des Individus*. Trad. C. Van Reeth. Paris: Desclée de Brouwer, 1975b.

_____. Correspondência pessoal. 8 dez. 1978.

_____. *Die Tribentmischten*. Berna: Hans Huber, 1980.

_____. *Integration der Triebe*. Berna: Hans Huber, 1984.

SZONDI, L.; MOSER, U.; WEBB, M. *The Szondi Test*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1959.

SZONDI, Peter. *Versuch über das Tragische*. Frankfurt: Insel, 1964.

SZONDI, Vera. *Selbstmord*. Berna: Hans Huber, 1975.

II. Fontes secundárias

BLUMER, Dietrich. *Psychiatric Aspects of Epilepsy.* Washington, DC: American Psychiatric Press, ed. 1984.

BLUMER, Dietrich e BENSON, D. Frank. "Psychiatric Manifestation of Epilepsy". *Psychiatric Aspects of Neurologic Disease,* vol. II. Eds. D. Blumer e D. F. Benson. New York: Grune & Stratton, 1982.

BÜRGI-MEYER, Karl. "Das Familiäre Unbewusste nach Leopold Szondi im Lichte Transpersonaler Psychologie". *Szondiana,* vol. 7, n. 2, 1987, p. 5-24.

_____. "Die Lehre von Pontifex-Ich". *Szondiana,* vol. 8, n. 1, 1988, p. 5-44.

_____. "Glaube als Schicksal". *Szondiana,* vol. 9, n. 2, 1989, p. 27-59.

BÜRGI-MEYER, Karl, e FISCHER-VON ARX, Max. "Genotropismus und Schicksalsanalyse". *Szondiana,* vol. 6, n. 2, 1986, p. 5-58.

DERI, Susan. *Introduction to the Szondi Test.* New York: Grune & Stratton, 1949.

ELLENBERGER, Henri. *The Discovery of the Unconscious.* New York: Basic Books, 1970.

FISCHER, Max. "Spuren der Schicksalsanalyse im Frühwerk Leopold Szondis". *Szondiana,* vol. 8, n. 1, 1988, p. 75-105.

GROTJAHN, M. L. "Szondi: Analysis of Marriages". *Internationale Zeitschfirft für Psychoanalyse und Imago,* vol. 24, 1939, p. 342.

GUT, Gottlieb. *Schicksal in Freiheit.* Freiburg: Karl Alber, 1965.

HEDRI, A. "Unfall und Schicksal". In: *Mensch, Shicksal und Tod.* Ed. U. Studer-Salzmann. Berna: Hans Huber, 1963.

HOLZAPFEL-MEYER, Monika. "Eine neue Theorie der Objektwahl". In: *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und Ihre Anwendungen* 3, 1945, p. 55-58.

HUGHES, Richard. "Moral Destiny and Relational Cosmology". In: *Proceedings of Eighth International Colloquium of I. F. S. A.* Ed. F. Yarritu. Pamplona: University of Navarre, 1978.

_____. Szondi's Theory of the Cain Complex. *American Imago,* vol. 36, n. 5, 1979, p. 260-74.

_____. "On Agression: The Szondian View". *American Imago*, vol. 38, n. 3, 1981, p. 323-42.

_____. "The Cain Complex and the Apostle Paul". *Soundings*, vol. 65, n. 1, 1982a, p. 5-22.

_____. *Theology of the Cain Complex*. Washington, DC: University Press of America, 1982b.

_____. *Agression and Expiation*. Washington, DC: University Press of America, 1987.

HUTH, Werner. "Leopold Szondi – Leben und Werk". *Szondiana*, vol. 7, n. 1, 1987, p. 5-19.

KERENYI, Karl. "Schicksal, Leben und Tod nach griechischer Auffassung". In: *Mensch, Schicksal, und Tod*. Ed. U. Studer-Salzmann. Berna: Hans Huber, 1963.

KNUSSMANN, Rainer. "Das Partnerleitbild des Menschen in Vergleichendbiologischer Sicht". *Studium Generale*, vol. 18, n. 1, 1965, p. 38-49.

LARESE, Dino. "*Leopold Szondi, Eine Lebenskizze*". Amriswiler: Bücherei, 1976.

MELON, Jean. "La Position Dépressive chez Szondi". *Psychiatries*, vol. 43/44, n. 1, 1981, p. 79-86.

RAPAPORT, David. "The Szondi Test". *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. 5, n. 2, 1941, p. 33-39.

_____. *The Collected Papers*. Ed. M. Gill. New York: Basic Books, 1967.

VAN REETH, Claude. "Epilepsie et Paranoia". *Psychiatries*, vol. 43/44, n.1, 1981, p. 101-07.

WAGNER-SIMON, Therese e HAEFELY-GRAUEN, Irina. "Die Familie Dostojewski". *Szondiana*, vol. 5, n. 2, 1985, p. 5-41.

WICKLER, Wolfgang. "Pre-Wilsonian Sociobiology". *Zeitschrift für Tierpsychologie* 49, 1979, p. 433-34.

WURMSER, Leon. "Die Bedeutung L. Szondis für die Psychiatrie". In: *Festschrift Leopold Szondi*. Ed. L. Poljak. Berna: Hans Huber, 1963.

ZERBIN-RÜDIN, Edith. "Vererbung, Umwelt und Persönlichkeit". *Szondiana*, vol. 2, n. 1, p. 306-26.

III. Fontes gerais

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem.* New York: Viking, 1964.

ARIÈS, Philippe. *Western Attitudes Toward Death.* Trad. P. Ranum. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974.

_____. *The Hour of Our Death.* Trad. H. Weaver. New York: Alfred Knopf, 1981.

AULÉN, Gustaf. *Christus Victor.* Trad. A. Hebert. New York: Macmillan, 1951.

BACHELARD, Gaston. *Psychoanalysis of Fire.* Trad. A. Ross. Boston: Beacon Press, 1964.

BAINTON, Roland. *Here I Stand.* Nashville: Abingdon Press, 1950.

BISCHOF, Norbert. "The Biological Foundations of the Incest Taboo". *Social Science Information,* vol. 11, n. 6, 1972, p. 7-36.

_____. *Das Rätsel Ödipus.* Munique: Piper, 1985.

BOHM, David. *Wholeness and the Implicate Order.* London: Ark, 1983.

BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism,* vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1982.

BRAHAM, Randolph. *The Politics of Genocide,* vol. I. New York: Columbia University Press, 1981.

BROWN, Joseph E. (ed.). *The Sacred Pipe.* Baltimore: Penguin, 1972.

BUBER, Martin. *Moses.* New York: Harper & Row, 1958.

BURKERT, Walter. *Homo Necans.* Trad. P. Bing. Berkeley: University of California Press, 1983.

CIRIGNOTTA, F.; TODESCO, C. e LUGARESI, E. "Temporal Lobe Epilepsy with Ecstatic Seizures (So-Called Dostoevsky Epilepsy)". *Epilepsia,* vol. 21, 1980, p. 705-10.

CONZE, Edward. "The Intermediary World". *The Eastern Buddhist,* vol. 7, n. 2, 1974, p. 22-31.

DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene.* New York: Oxford University Press, 1976.

DAWS, Gavan. *Shoal of Time.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1968.

DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads.* Trad. A. Geden. New York: Dover, 1966.

DEUTSCH, Eliot (trad.). *The Bhagavad Gita.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

DE VAUX, Roland. *The Early History of Israel.* Trad. D. Smith. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

DIETRICH, B. C. *Death, Fate and the Gods.* London: The Athlone Press, 1967.

DOBZHANSKY, Theodosius. *Mankind Evolving.* New Haven: Yale University Press, 1962.

_____. *Hereditary and the Nature of Man.* New York: The American Library, 1962.

_____. *Genetics of the Evolutionary Process.* New York: Columbia University Press, 1970.

EGELAND, Janice et. al. "Bipolar Affective Disorders Linked to DNA Markers on Chromosome II". *Szondiana, vol.* 8, n. 2, 1988, p. 63-77.

EIBL-EIBESFELDT, Irenaeus. *Love and Hate.* Trad. G. Strachan. New York: Schocken Books, 1974.

ERIKSON, Erik. *Young Man Luther.* New York: W. W. Northon, 1962.

_____. *Childhood and Society,* 2. ed. rev. New York: W. W. Norton, 1963.

FISHER, R. *The Genetical Theory of Natural Selection.* Oxford: Clarendon Press, 1930.

FOX, Robin. *The Red Lamp of Incest.* New York: E. P. Dutton, 1980.

FRENCH, Stanly. Ed. D. Stannard. "The Cemetery as Cultural Institution". In: *Death in America.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

FREUD, Sigmund. *Totem and Taboo. Standard Edition,* vol. XIII. 1913.

_____. "Some Reflections on Schoolboy Psychology". *Standard Edition,* vol. XIII. 1914.

_____. "Thoughts for the Times on War and Death". *Standard Edition,* vol. XIV. 1915.

_____. "A Neurosis of Demoniacal Possession in the Seventeenth Century". *Standard Edition,* vol. XIV. 1923.

_____. "Dostoevsky and Parricide". *Standard Edition,* vol. XXI. 1928.

FRIEDMAN, Maurice. "Martin Buber and Asia". *Philosophy East and West,* vol. 26, n. 4, 1976, p. 411-26.

GASTER, Theodor. *Myth, Legend and Custom in the Old Testament.* New York: Harper & Row, 1969.

GINZBERG, Louis. *The Legends of the Jews*, vol. II. Trad. H. Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1980.

GIRARD, René. *Violence and the Sacred.* Trad. P. Gregory. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977.

_____. *The Scapegoat.* Trad. Y. Frecceco. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

HALDANE, J. B. S. *The Causes of Evolution.* London: Longmans, Green, 1932.

HAMILTON, W. D. "The Genetical Evolution of Social Behavior". *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, n. 1, 1964, p. 1-52.

HARRIS, Ann e SUPER, Maurice. *Cystic Fibrosis.* New York: Oxford University Press, 1987.

HAUSNER, Gideon. "Eichmann and his Trial". *Saturday Evening Post*, 3 nov. 1962, p. 19-24.

HAYFLICK, Leonard. "The Cell Biology of Human Aging". *Scientific American*, jan. 1980, p. 58-65.

HERMANN, Imre. "Sich-Anklammern-Auf-Suche-Gehen". *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 22, 1936, p. 349-70.

HOSTETLER, John. *Amish Society*, 3. ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

JAEGER, H. "L'Examen de Conscience dans les Religions Non-Chretiennes et avant le Christianisme". *Numen* 6, 1959, p. 175-233.

JARVICK, Lissy. "Genetic Modes of Transmission Relevant to Psychopathology". *Psychiatry and Genetics.* Eds. M. Sperber e L. Jarvick. New York: Basic Books, 1976.

The Jewish Encyclopedia, vol. III, p. 493-95.

JOHANNSEN, Wilhelm. *Elemente der exakten Erblichkeitslehre.* Jena: Fischer, 1909, 1926.

JOHNSON, Marshall. *The Purpose of the Biblical Genealogies.* 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

JUNG, C. G. Ed. A. Jaffe. *Memories, Dreams, Reflections.* Trads. R. e C. Winston. New York: Vintage Books, 1961.

_____. "Religionless Christianity". *Journal of the American Academy of Religion,* vol. 39, n. 1, 1971, p. 43-47.

_____. *Psychology and Western Religion.* Trad. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1984.

KALLMANN, Franz. *Heredity in Health and Mental Disorder.* New York: W. W. Norton, 1953.

KOCH, Klaus. "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?" *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* n. 52, 1955, p. 1-42.

KOYRÉ, Alexandre. *La Philosophie de Jacob Boehme.* New York: Burt Franklin, 1968.

LANGER, Susanne. *Mind, An Essay on Human Feeling,* vol. I. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1967.

LEVIN, Nora. *The Holocaust.* New York: Schocken Books, 1973.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *How Natives Think.* Trad. L. Claire. New York: Washington Square Press, 1966a.

_____. *The "Soul" of the Primitive.* Trad. L. Claire. New York: Frederick A. Praeger, 1966b.

LORENZ, Konrad. *On Aggression.* Trad. M. Wilson. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

MACLEAN, Paul. *A Triune Concept of the Brain and Behavior.* Toronto: University of Toronto Press, 1973.

MALINOWSKI, Bronislaw. *The Sexual Life of Savages.* New York: Harcourt, Brace & World, 1929.

MBITI, John. *African Religions and Philosophy.* New York: Praeger, 1969.

MELLINKOFF, Ruth. *The Mark of Cain.* Berkeley: University of California Press, 1981.

MIALE, Florence e SELZER, Michael. *The Nuremberg Mind.* New York: Quadrangle, 1975.

MILUNSKY, Aubrey. *Know Your Genes.* Boston: Houghton Mifflin, 1977.

NIEDERMEYER, Ernst. "Neurologic Aspects of the Epilepsies". *Psychiatric Aspects of Epilepsy.* Ed. D. Blumer. Washington, D.C.: American Psychiatric Press, 1984.

OLIVER, Harold. *A Relational Metaphysic.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

_____. *Relatedness.* Macon: Mercer University Press, 1984.

OTTO, Rudolf. *The Idea of the Holy.* Trad. J. Harvey. New York: Oxford University Press, 1958.

PACHTER, Henry. "Heidegger and Hitler". *Boston University Journal,* vol. 24, n. 3, 1976, p. 47-55.

PATAI, Raphael. *The Arab Mind,* rev. New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

PENFIELD, Wilder. *The Mystery of the Mind.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

PETTAZZONI, Raffaele. "La Formation du Monotheisme". *Revue de l'Histoire des Religions* 88, 1923, p. 193-229.

PLATO. *Lysis.* The Loeb Classical Library.

_____. *Symposium.* The Loeb Classical Library.

PUKUI, Mary. *Nana I Ke Kumu.* Honolulu: Hui Hanai, 1972.

RICE, James. *Dostoevsky and the Healing Art.* Ann Arbor: Ardis, 1985.

RIVIERE, Claude. "Concepts of the Soul in Tribal Communities". *Death, Afterlife, and the Soul.* Ed. L. Sullivan. NewYork: Macmillan, 1989.

RIZZUTO, Ana-Maria. *The Birth of the Living God.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.

ROWLEY, H. H. *From Joseph to Joshua.* London: Oxford University Press, 1950.

SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah.* New York: Quadrangle, 1974.

_____. *Origins of the Kabbalah.* Trad. A. Arkush. Princeton: The Jewish Publication Society, 1987.

SEABROOK, William B. *Jungle Ways.* New York: Harcourt, Brace, 1931.

SEGAL, J. B. "Popular Religions in Ancient Israel". *Journal of Jewish Studies* 27, 1976, p. 1-22.

SELZER, Michael. "The Murderous Mind". *The New York Times Magazine*, 27 nov. 1977, p. 36-140.

SHELDRAKE, Rupert. *The Presence of the Past*. New York: Times Books, 1988.

SILLS, Beverly e LINDERMAN, Lawrence. *Beverly*. New York: Bantam Books, 1987.

SLATER, E. e BEARD, A. "The Schizophrenic-like Psychoses of Epilepsy". *British Journal of Psychiatry* 109, 1963, p. 95-150.

SPITZ, René. *The First Year of Live*. New York: International Universities Press, 1965.

STOUT, Harry S. *The New England Soul*. New York: Oxford University Press, 1986.

STREETMAN, Robert. "Some Later Thoughts of Otto on the Holy". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 48, n. 3, 1980, p. 365-84.

TAUB-BYNUM, Edward. "The Family Unconscious". *Szondiana*, vol. 9, n. 2, 1989, p. 5-21.

TAYLOR, D. C. e MARSH, S. M. "Hughlings Jackson's Dr. Z". *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, vol. 43, 1980, p. 758-67.

TILLICH, Paul. *The Future of Religions*. Ed. J. Brauer. New York: Harper and Row, 1966.

TROYAT, Henri. *Dostoievsky*. Paris: Fayard, 1940, 1960.

VALERI, Valerio. *Kingship and Sacrifice*. Trad. P. Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

VON RAD, Gerhard. *Genesis*. Trad. J. Marks. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

WALFORD, Roy. *Maximum Life Span*. New York: Avon Books, 1984.

WEHR, Gerhard. *Jung, A Biography*. Trad. D. Welks. Boston: Schambala, 1987.

WEINFELD, Moshe. "Israelite Religion". *Religions of Antiquity*. Ed. R. Seltzer. New York: Macmillan, 1989.

WILSON, E. O. *Sociobiology*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

WINNICOTT, D. W. "Transitional Objects and Transitional Phenomena" (1951). *Collected Papers*. New York: Basic Books, 1958.

WINOKUR, George. "Heredity in the Affective Disorders". *Depression and Human Existence.* Eds. E. J. Anthony e T. Benedek. Boston: Little, Brown, 1975.

WITZTUM, E.; GREENBERG, D.; BUCHBINDER, J. "A Very Narrow Bridge". *Psychotherapy*, vol. 27, n. 1, 1990, p. 124-31.

A

Aborígenes australianos, 45
Agadá, 141, 143, 147, 165, 169-70
Ahn, 201
Alcoolismo, 58, 60, 71, 81-82, 85, 90
Aliança, 173, 177, 183, 187, 190-91
Amouco, 163
Análise do Destino, 17, 29, 34, 81, 100, 125, 141, 175-76, 186, 198, 201, 203
Arendt, Hannah, 18, 209
Asma, 33, 155
Aumakua, 49
Ausências, 17, 90, 135, 153

B

Bachelard, Gaston, 161, 209
Bleuler, Eugen, 27, 122
Blumer, Dietrich, 11, 99, 155, 207, 210
Boehme, Jacob, 126, 212
Buber, Martin, 112-13, 115-16, 165-66, 170-71, 176, 194, 209-10
Bürgi-Meyer, Karl, 11, 113-14, 197, 207
Burkert, Walter, 192-94, 209

C

Cabala, 126, 142, 170, 187
Caim e Abel, 73, 85, 135, 141-44, 148-49, 151, 181, 191-92
Cainitas, 147-49
Campo de concentração de Bergen-Belsen, 26, 131
Carga genética, 39-40, 57, 102
Casamento cruzado entre primos, 48, 143, 169-70
Catatonia, 76, 87, 91
Cérebro animal, 65, 75, 124, 186
Clínica Menninger, 17
Complexo de Caim, 14, 141, 157-58, 174, 178, 183-84, 189-90
Complexo de Édipo, 128, 156, 158-59
Consciência, 23, 25, 56, 68, 79, 100, 102, 113, 116, 119, 121, 125-26, 130, 132, 137, 152-57, 160-63, 165, 178-81, 203-04
Cultura magiar, 23

D
Dawkins, Richard, 60-63, 196, 209
Delírio, 117-19, 124, 150-51
Depressão, 23, 58-60, 70, 84, 91, 120, 138
Deussen, Paul, 103-04, 115, 209
Dez Mandamentos, 174
Dobzhansky, Theodosius, 76, 210
Dostoiévski, Fiódor, 22, 30-31, 154-155, 161, 185-86
Dr. Z, 153

E
Eclâmpsia 94
Ego pontifex 112-15, 117, 123-25, 127, 139, 165, 181, 195, 197
Eibl-Eibesfeldt, Iranaeus 69, 210
Eichmann, Adolf 18-20, 26, 205, 209, 211
El Greco 186
Enurese 42, 86, 135, 155
Enxaqueca 25, 86, 90, 153, 155, 162
Epilepsia, 94, 153, 209
Esquizofrenia, 27, 37-38, 67, 76, 81-82, 84, 87-89, 96, 101, 118, 131, 136-38, 155

F
Fé, 21-22, 112, 122-24, 129-30, 139, 150-51, 165, 171-72, 181-82, 194-95
Fenótipo, 36-37, 47, 57
Fibrose cística, 56-57, 62, 97
Fratricídio, 49-51, 147
Freud, Sigmund, 21, 23, 25, 30, 45-47, 52-53, 68-69, 79, 102-03, 105, 110, 117, 122, 125-28, 156, 159, 161, 185, 189-91, 210

G
Gagueira, 25, 33, 40, 84, 90, 153, 155, 176-77
Genes recessivos, 36-39, 42, 46-47, 55-56, 80, 100, 102, 148
Genótipo, 37, 40
Genotropismo, 35-36, 38-39, 45, 52-58, 60-63, 65, 71, 82-83, 94-96, 102, 106, 109-11, 130, 149, 196-97
Ginásio Damjanach, 22
Girard, René, 192, 211
Goethe, Johann W. von, 109
Gustafson, Ake, 39

H
Halachá, 165-66
Hassidismo, 21, 116-17, 165, 187-88
Heidegger, Martin, 100-01, 213
Heterose, 39-40, 63, 80
Hinduísmo, 89, 90, 103, 114, 115, 116, 117, 165, 194
Histeria, 23, 67, 74, 84, 86-87, 158
Hitler, Adolf, 18, 19, 26, 213
Hospital de Budapeste, 24

I
Identidade genética, 60-63, 80
Incesto dinástico, 49
Inconsciente
coletivo, 102, 202
familiar, 13-14, 101-03, 125, 128-29, 130, 135, 139, 148, 202, 204, 219
pessoal, 102, 129
Inflação, 76, 88, 105, 107-08, 110-11, 123, 176, 201
Instituto de Psicologia Aplicada, 27
Instituto Szondi, 11, 27
Introjeção, 76, 105, 108-11, 118, 123, 158, 201

J
Jackson, Hughlings, 153, 214
Johannsen, Wilhelm, 37-38, 60, 211
Judaísmo
ortodoxo, 22, 115
rabínico, 141, 165, 180-81, 219
Jung, Carl, 28, 102-03, 105, 109, 125, 160-61, 167, 189-92, 212, 214

K
Kadish, 22, 188
Kallmann, Franz, 58, 76, 212
Karma yoga, 194
Knussmann, Rainer, 62, 208
Kohn, Theresa, 21
Koyré, Alexandre, 126, 212
Kulcsar, 19-20, 205
Kun, Bela, 24, 33

L
Lei
de participação, 106, 194
mosaica, 143, 148, 192
Lévy-Bruhl, Lucien, 105-07, 191, 212
Liberdade, 13, 90, 99-100, 124, 126-28, 138, 174, 184, 186, 194, 198-99
Limite de Hayflick, 97
Linhagem J 142, 147-48, 175
Lorenz, Konrad, 54, 69, 72, 193, 212
Lutero, Martinho, 130, 137, 160

M
Mandamento bíblico do amor, 183-84
Masoquismo, 72, 150
Mendel, Gregor, 36, 38, 60
Metafísica, 75, 89, 113, 115-17, 123, 195-97
Moira, 99
Moisés, 146, 165-79, 181, 183, 189, 191
Monoteísmo, 182-83
Mundo intermediário, 116-17, 187

O
Objeto transicional, 76
Ordem implícita, 196, 204
Otto, Rudolf, 200-01, 213-14

P

Padrão paroxístico, 72-74, 111, 152, 154, 160, 183, 201
Paranoia, 208
Participação mística, 22, 105, 106, 111, 122, 166, 180, 186, 204
Partido Nazista, 101
Percy, Emmerich, 118
Personalidade de Caim, 151, 157, 176
Platão, 112-13, 115, 117, 187
Polaridade Caim-Moisés, 178
Policlínica Graf-Appanyi, 24
Projeção, 18, 20, 76, 105-07, 109-11, 114, 116-18, 149, 152, 157, 177, 194
Psicanálise, 28, 31-32, 53, 68, 69, 71, 82, 90, 102, 107, 109, 127, 128, 130, 134, 138, 156, 160, 183, 198
Pulsão
  de contato, 68, 70, 194
  instintiva, 65, 73, 129
  sexual, 71-72, 93

Q

Queneus, 142, 148, 170, 182

R

Radvanyi, Lili, 24
Ranschburg, Paul, 23
Real Instituto Húngaro de Psicopatologia e Psicoterapia, 24

S

Sadismo, 72, 84, 93, 132, 137, 151, 152, 156
Schicksal, 100, 206-08
Schopenhauer, Arthur, 203-04
Seleção natural, 40, 47, 60-62, 95
Self de pano de fundo, 79
Self de primeiro plano, 203
Sheldrake, Rupert, 62, 65, 196, 214
Sills, Beverly, 83, 214
Sonhos ancestrais, 32, 129, 136
Sublimação, 79, 80, 101-02, 128-29, 131, 138, 149, 177, 182
Suicídio, 29, 83, 86, 91, 93, 97, 138, 153-54
Szondi, Abraham, 21
Szondi, Peter, 28
Szondi, Vera, 29

T

Tabu do incesto, 45-48, 71, 143, 169, 189
Tendência
  Abel, 73, 111
  Caim, 73, 74
Teoria quântica, 196
Terapia de psicochoque, 27, 130, 131
Teste de Szondi, 17-19, 138
Tillich, Paul, 201, 214
Totem, 45, 210
Troyat, Henri, 30, 214

U
Ungrund, 126, 127, 177
Universidade Pazmany-Peter, 22, 24
Upanixades, 103, 114-16, 194

V
Velha Ordem Amish, 59
Volotskoi, M. V., 31

W
Wickler, Wolfgang, 60, 62, 208
Winokur, George, 58-59, 215

Y
Yetzer, 180

Z
Zaddikim, 188